This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Informazioni su questo libro

Si tratta della copia digitale di un libro che per generazioni è stato conservata negli scaffali di una biblioteca prima di essere digitalizzato da Google nell'ambito del progetto volto a rendere disponibili online i libri di tutto il mondo.

Ha sopravvissuto abbastanza per non essere più protetto dai diritti di copyright e diventare di pubblico dominio. Un libro di pubblico dominio è un libro che non è mai stato protetto dal copyright o i cui termini legali di copyright sono scaduti. La classificazione di un libro come di pubblico dominio può variare da paese a paese. I libri di pubblico dominio sono l'anello di congiunzione con il passato, rappresentano un patrimonio storico, culturale e di conoscenza spesso difficile da scoprire.

Commenti, note e altre annotazioni a margine presenti nel volume originale compariranno in questo file, come testimonianza del lungo viaggio percorso dal libro, dall'editore originale alla biblioteca, per giungere fino a te.

Linee guide per l'utilizzo

Google è orgoglioso di essere il partner delle biblioteche per digitalizzare i materiali di pubblico dominio e renderli universalmente disponibili. I libri di pubblico dominio appartengono al pubblico e noi ne siamo solamente i custodi. Tuttavia questo lavoro è oneroso, pertanto, per poter continuare ad offrire questo servizio abbiamo preso alcune iniziative per impedire l'utilizzo illecito da parte di soggetti commerciali, compresa l'imposizione di restrizioni sull'invio di query automatizzate.

Inoltre ti chiediamo di:

+ *Non fare un uso commerciale di questi file* Abbiamo concepito Google Ricerca Libri per l'uso da parte dei singoli utenti privati e ti chiediamo di utilizzare questi file per uso personale e non a fini commerciali.

+ *Non inviare query automatizzate* Non inviare a Google query automatizzate di alcun tipo. Se stai effettuando delle ricerche nel campo della traduzione automatica, del riconoscimento ottico dei caratteri (OCR) o in altri campi dove necessiti di utilizzare grandi quantità di testo, ti invitiamo a contattarci. Incoraggiamo l'uso dei materiali di pubblico dominio per questi scopi e potremmo esserti di aiuto.

+ *Conserva la filigrana* La "filigrana" (watermark) di Google che compare in ciascun file è essenziale per informare gli utenti su questo progetto e aiutarli a trovare materiali aggiuntivi tramite Google Ricerca Libri. Non rimuoverla.

+ *Fanne un uso legale* Indipendentemente dall'utilizzo che ne farai, ricordati che è tua responsabilità accertati di farne un uso legale. Non dare per scontato che, poiché un libro è di pubblico dominio per gli utenti degli Stati Uniti, sia di pubblico dominio anche per gli utenti di altri paesi. I criteri che stabiliscono se un libro è protetto da copyright variano da Paese a Paese e non possiamo offrire indicazioni se un determinato uso del libro è consentito. Non dare per scontato che poiché un libro compare in Google Ricerca Libri ciò significhi che può essere utilizzato in qualsiasi modo e in qualsiasi Paese del mondo. Le sanzioni per le violazioni del copyright possono essere molto severe.

Informazioni su Google Ricerca Libri

La missione di Google è organizzare le informazioni a livello mondiale e renderle universalmente accessibili e fruibili. Google Ricerca Libri aiuta i lettori a scoprire i libri di tutto il mondo e consente ad autori ed editori di raggiungere un pubblico più ampio. Puoi effettuare una ricerca sul Web nell'intero testo di questo libro da `http://books.google.com`

B
36.23
53
v.4

SAGGIO FILOSOFICO

SULLA CRITICA

DELLA CONOSCENZA

E DEL

[illegible]

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

[illegible]

PRIMA EDIZIONE MILANESE

VOLUME QUARTO

MILANO

DALLA TIPOGRAFIA DI GIO. SILVESTRI

[illegible]

92-[illegible]

BIBLIOTECA

SCELTA

DI OPERE ITALIANE

ANTICHE E MODERNE

vol. 516

PASQUALE GALLUPPI

SAGGIO FILOSOFICO

VOLUME QUARTO

B
3623
.53
v. 4

SAGGIO FILOSOFICO

SULLA CRITICA DELLA CONOSCENZA

O SIA

ANALISI DISTINTA DEL PENSIERE UMANO CON UN ESAME DELLE PIÙ IMPORTANTI QUISTIONI DELL'IDEOLOGIA, DEL KANTISMO, E DELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITA' DI NAPOLI,
SOCIO CORRISPONDENTE DEL R. ISTITUTO DI FRANCIA,
CAV. DEL REAL ORDINE FRANCESE DELLA LEGIONE D'ONORE

PRIMA EDIZIONE MILANESE

VOLUME QUARTO

CANCELLED DUPLICATE
WOODSTOCK COLLEGE LIBRARY
27-79

10 v
G138

MILANO
DALLA TIPOGRAFIA DI GIO. SILVESTRI
M. DCCC. XLVI.

92-IV

SAGGIO
FILOSOFICO
SULLA CRITICA
DELLA CONOSCENZA

CONTINUAZIONE DEL LIBRO TERZO

CAPO DECIMOQUARTO.

Si espone ed esamina la Dottrina su l' Assoluto, dell' Autore dell' Opera intitolata:

SISTEMA DELLA NATURA.

§ 119. L'ABUSO del metodo razionale menò *Spinosa* al panteismo. L'abuso del metodo empirico condusse l'Autore del libro intitolato *Sistema della Natura*, direttamente all'ateismo, ed al fatalismo.

Quest' Opera fu pubblicata in Londra nel 1770 sotto il nome di Mirabaud. Essa è da alcuni attribuita al barone di Holbac, da altri a *Lagrange*. L'Autore parte da un punto direttamente opposto a quello da cui era partito *Spinosa*.

Questi incomincia dalla nozione della sostanza: l'Autore del Sistema della Natura, che da ora innanzi

chiameremo *Mirabaud*, incomincia da' fatti, cioè dal fatto de' sensi, che è l'esistenza della materia. *Spinosa* incomincia dal supporre l'unità della sostanza; *Mirabaud* dal supporre la moltitudine delle sostanze. Il primo parte dall'infinito, il secondo dal finito. La Francia, in cui non è stato dominante il razionalismo, conta molti difensori del Sistema della Natura. La Germania, ove il razionalismo è dominante, non lascia di presentarci, sotto nuove forme, il sistema dell'unità della sostanza.

Esiste qualche cosa? Certamente tutti rispondono, Un qualche essere esiste. *Ciò che esiste è egli un essere unico, o una moltitudine di esseri?* Non vi ha che un solo essere, rispondono con *Spinosa* alcuni filosofi: Vi sono molti esseri, rispondono con *Mirabaud* molti altri.

I filosofi della prima opinione possono dividersi in due partiti, come in due partiti possono dividersi i difensori della seconda.

Se l'*Io* non è una sostanza come pretende *Spinosa*, ma una modificazione, egli sarà un modo dell'assoluto. Se l'*Io* è una sostanza, nell'ipotesi di una sola sostanza, l'*Io* è l'assoluto; e tutti gli esseri, che crediamo di percepire distinti dal *me*, saranno illusione dei sensi.

Se vi sono molte sostanze: sono esse della stessa origine, o della stessa natura? Vi sono, rispondono i difensori del Teismo, sostanze prodotte, e vi ha una sostanza improdotta: ciò vale quanto dire: Vi è l'Essere assoluto, e vi sono gli esseri condizionali. Tutte le sostanze, rispondono gli atei con *Mirabaud*, sono eterne ed improdotte: la produzione delle sostanze è impossibile, e non possono perciò esservi sostanze prodotte. È questa la classificazione delle dottrine filosofiche, su l'alto problema dell'origine degli esseri.

Ciò supposto, eccovi in breve la serie de' dommi principali dell' Opera, che esponiamo ed esaminiamo.

L' uomo è caduto in una moltitudine di errori perchè ha egli abbandonato l' esperienza.

I sensi sono i canali dell' esperienza; e noi non dobbiamo seguire, che le loro istruzioni, ed astenerci di giudicare, ove la loro guida ci manca. I sensi ci mostrano l' esistenza de' corpi: questa esistenza è dunque un fatto primitivo ed incontrastabile. Ma i corpi son cose composte, ed ogni composto non esiste se non in forza de' componenti. Vi sono dunque gli elementi de' corpi. Questi non possono da noi conoscersi isolatamente, ma in massa: isolatamente non possono colpire i nostri sensi; ma noi possiamo giudicare della natura degli elementi da quella de' corpi, che sono il loro risultamento. I corpi sono estesi: gli elementi della materia son dunque estesi. Ma quale è mai l' origine di questi elementi? Questi elementi non posson distruggersi: essi son dunque eterni ed improdotti. Inoltre è una verità incontrastabile, che dal nulla, nulla può farsi: gli elementi de' corpi debbon dunque esser eterni, ed improdotti. Vi ha dunque un immensità di esseri eterni ed improdotti, e questi sono gli atomi; nè vi ha altro essere fuori di questi atomi materiali, da' quali si compone il gran tutto, che chiamiamo *Natura*.

Se il primo fatto, che i sensi ci mostrano, è l' estensione, cioè i corpi, il secondo è il moto. Per mezzo del moto si producono tutti gli avvenimenti che noi osserviamo nell' universo.

Noi vediamo molti corpi nascere, crescere, e perire, cioè disciogliersi; e tutti questi avvenimenti si producono per mezzo del moto. Ma quale è mai l' origine del moto? Il moto è una proprietà, un modo di esistere dalla materia: esso è inseparabile dalla materia

medesima; poichè l'esperienza c'insegna, che non vi ha nella natura alcun corpo, che non sia in moto. Ora i corpi sono un risultamento degli atomi: il moto è dunque essenziale a questi atomi, ed eterno ed improdotto, come sono eterni ed improdotti tutti gli atomi.

Guidati dell'esperienza, cioè da' nostri sensi, abbiamo dunque scoperto i due principj di tutto l'universo. Questi principj sono gli atomi ed il moto, e gli uni, e l'altro sono eterni. Coloro che cercano una causa al di là degli atomi e del moto, abbandonano l'esperienza, e si creano degli esseri immaginarj. Concludiamo, che non esiste altra cosa, se non che la materia, ed il moto che la modifica: dagli elementi di questa materia, eterni, estesi, eterogenei, e dotati di un moto a' medesimi essenziale, e perciò eterno, hanno origine tutte le cose, e si producono tutti gli avvenimenti, che ammiriamo nell'universo sì fisico, che morale. Ogni altro essere, che ci si propone, come dalla materia distinto, è un essere chimerico, e del quale non possiamo formarcene alcuna nozione.

Se nulla esiste fuori della materia e del moto, segue che l'*Io* non è mica un essere semplice, e che il domma della spiritualità dell'anima è assurdo. Inoltre segue, che non bisogna ammettere due specie di modificazioni, cioè il moto ed il pensiere: egli non ve ne ha che una, e questa è il moto. Il pensiere è dunque una certa specie di moto. I fatti comprovano questa dottrina: un bicchier di vino aumentando il moto produce l'ilarità: un disordine ne' moti del cervello disordina le idee, e ci rende inabili a pensare. Gli atomi ed il moto, ecco tutto.

In questo sistema si spiega tutto colla massima semplicità. Noi possiamo chiamarlo per brevità, l'*atomismo*.

§ 120. Ma ascoltiamo il sig. *Mirabaud*. « L'uomo non è infelice se non perchè ignora la natura . . . . . Egli volle per disgrazia oltrepassare i limiti della sua sfera: tentò slanciarsi al di là del mondo sensibile: ed incessantemente cadute crudeli, e reiterate l'hanno inutilmente avvertito della follia della sua impresa. Egli volle esser metafisico prima di esser fisico: disprezzò le realtà per meditar chimere: disprezzò l'esperienza per pascersi di sistemi, e di congetture.

« Per mezzo de' nostri sensi noi siam legati alla natura universale; per mezzo de' nostri sensi possiamo sperimentarla, e discoprire i suoi segreti: tosto che abbandoniamo l'esperienza, cadiamo nel vôto, in cui la nostra immaginazione si travia. Tutti gli errori degli uomini sono errori di fisica; eglino non s'ingannano, se non quando disprezzano di rimontare alla natura, di consultare le sue regole, di chiamare l'esperienza a loro soccorso . . . Gli uomini, sia per pigrizia, sia per timore, avendo rinunciato alla testimonianza de' loro sensi, non sono stati più guidati nelle loro azioni, nelle loro imprese, che dall'immaginazione, dall'entusiasmo, dall'abitudine, dal pregiudizio, e principalmente dall'autorità, che seppe profittare della loro ignoranza, per ingannarli.

« *Ricorriamo dunque a' nostri sensi, che falsamente ci sono stati presentati come sospetti; interroghiamo la ragione, che è stata vergognosamente calunniata, e degradata*: contempliamo attentamente il mondo visibile; e vediamo se questo non basta per farci giudicare delle terre incognite del mondo intellettuale: forse troveremo, che non vi sono state ragioni per distinguerle, e che senza motivi si sono separati due imperi, che ugualmente appartengono al dominio della natura.

« L'universo, questa vasta collezione di tutto ciò che esiste, non ci offre da per tutto, se non che della materia e del moto: il suo insieme non ci mostra, che una catena immensa e non interrotta di cause e di effetti: alcune di queste cause ci sono note perchè colpiscono immediatamente i nostri sensi; altre ci sono ignote perchè non agiscono su di noi, se non che per effetti sovente molto lontani dalle loro prime cause. Così la natura, nella sua significazione la più estesa, è il gran tutto che risulta dall'insieme delle differenti materie, dalle loro differenti combinazioni, e da' differenti moti, che vediamo nell'universo.

« L'esistenza della materia è un fatto; l'esistenza del moto è un altro fatto.

« Coloro, che ammettono una causa esteriore alla materia, sono obbligati di supporre, che questa causa ha prodotto tutto il moto in questa materia, dandole l'esistenza: questa supposizione è fondata su di un' altra, cioè, che la materia ha potuto cominciare ad esistere; ipotesi che sino a questo momento non è giammai stata dimostrata con prove valevoli.

« La produzione dal nulla, o la *creazione*, non è che un vocabolo, il quale non può darci un'idea della formazione dell'universo: esso non presenta alcun senso, a cui lo spirito possa arrestarsi.

« Tutti coloro, che rinuncieranno al pregiudizio, sentiranno la forza del principio: *nulla si fa dal nulla.* Verità che non può essere scossa. La nozione della creazione diviene inoltre più oscura, quando si attribuisce la creazione, o la formazione della materia ad un essere spirituale, cioè ad un essere che non ha alcuna analogia, alcun punto di contatto con essa, e che, essendo privo di estensione e di parti, non può esser suscettibile di moto, questo non essendo che il

cambiamento di un corpo relativamente ad altri corpi, nel quale il corpo mosso presenta successivamente differenti parti a differenti punti dello spazio. Da un' altra parte, tutto il mondo conviene, che la materia non può mica annientarsi totalmente, o cessar di esistere: or come si comprenderà, che ciò che non può cessar di essere, abbia giammai potuto cominciare? Perciò quando ci si domanderà: Donde è venuta la materia, noi diremo, che essa ha sempre esistito.

« I differenti corpi materiali, che la natura racchiude, cambiano la forma, le combinazioni, le proprietà, e le maniere di agire; ma i loro principj o elementi sono indestruttibili, e non hanno giammai potuto cominciare. Elementi eterni, increati, indestruttibili, sempre in moto, combinandosi diversamente, fanno nascere tutti gli esseri, e tutti i fenomeni, che noi veggiamo. A produr tutto ciò, questi elementi non hanno bisogno, se non che delle loro proprietà, o particolari o riunite, e del moto, che è ad essi essenziale, senza che sia necessario di ricorrere ad un autore ignoto, per ordinarli, disporli, combinarli, conservarli, e disciorli.

« Noi non conosciamo affatto gli elementi de' corpi, ma conosciamo alcune della loro proprietà o qualità, e distinguiamo le differenti materie per mezzo degli effetti, o cambiamenti, che esse producono su i nostri sensi, cioè per mezzo de' differenti moti, che la loro presenza fa nascere in noi.

« Noi troviamo, in conseguenza, in essi dell' estensione, della mobilità, della divisibilità, della solidità, della gravità, della forza d' inerzia. Da queste proprietà generali e primitive ne derivano delle altre, come la densità, la figura, il colore, il peso, ecc. *Così, relativamente a noi, la materia generale* è tutto ciò

che modifica i nostri sensi di una maniera qualunque; e le qualità, che attribuiamo alle differenti materie, sono fondate su le differenti impressioni, o su i diversi cambiamenti che esse producono in noi stessi.

« Gli elementi de' corpi, fuggendo da' nostri organi, noi non li conosciamo che in massa, ignoriamo le loro intime combinazioni, e le proporzioni di queste medesime combinazioni, da cui debbono risultare necessariamente maniere di agire, moti o effetti molto differenti.

« Coloro che pretendono essere l'anima un essere semplice, non mancheranno di dirci, che i materialisti, ed i fisici stessi ammettono gli elementi, gli atomi, gli esseri semplici, ed indivisibili, di cui tutti i corpi son composti; ma questi esseri semplici o atomi de' fisici non sono la stessa cosa delle anime de' metafisici moderni. Allora che diciamo, che gli atomi sono esseri semplici, denotiamo con ciò, che essi son puri, omogenei, senza mescolanza; ma che nulla di meno hanno estensione, e per conseguenza parti separabili per mezzo del pensiere, sebbene alcun agente naturale non possa separarle.

« È un errore di credere, che la materia sia un corpo omogeneo, e le cui parti non differiscano fra di esse, che per le loro differenti modificazioni. Fra gli individui, che conosciamo in una stessa spezie, non ve ne ha che si rassomiglino esattamente; e la cosa dee esser così; la sola differenza del sito dee necessariamente trascinare una diversità più o meno sensibile, non solamente nelle modificazioni, ma eziandio nell'essenza, nelle proprietà, nel sistema intero degli esseri.

« Tutto è in moto nell' universo. L' essenza della natura è di agire; e se consideriamo attentamente le

sue parti, vedremo, che non ve ne ha una che goda di un riposo assoluto: quelle, che ci sembrano prive di moto, non sono, nel fatto, che in un riposo relativo o apparente: esse provano un moto sì impercettibile, e sì poco osservato, che non possiamo percepire i loro cambiamenti.

« Tutto ciò che ci sembra in riposo non resta un istante nello stesso stato: tutti gli esseri non fanno continuamente che nascere, crescere, decrescere, e dissiparsi con più o con meno di lentezza o di rapidità. L' insetto *effimero* nasce e perisce lo stesso giorno; esso prova, in conseguenza, molto prontamente de' cambiamenti considerabili nel suo essere. Le combinazioni formate da' corpi i più solidi, e che sembrano godere del più perfetto riposo, si sciolgono, ed a lungo andare si decompongono; le pietre le più dure si distruggono a poco a poco dal contatto dell' aria; una massa di ferro, che noi vediamo irrugginita e rosa dal tempo, ha dovuto essere in moto dal momento della sua formazione nel seno della terra, sino a quello in cui la vediamo in questo stato di dissoluzione.

« La maggior parte de' fisici non sembrano avere meditato abbastanza su di ciò che eglino hanno chiamato il *Nisus*, cioè su gli sforzi continui che fanno gli uni su gli altri i corpi che sembrano godere del riposo. Una pietra di cinquecento libbre ci sembra in riposo su la terra; intanto non cessa un istante di pesare con forza su questa terra, che le resiste o che la respinge; si dirà forse, che questa pietra, e che questa terra non agiscono punto? Per disingannarsi basterebbe d' interporre la mano fra la pietra e la terra, e si riconoscerebbe, che questa pietra ha nulla di meno la forza, malgrado il riposo di cui sembra godere, di rompere la nostra mano. Non può esservi

nel corpo azione senza reazione. Un corpo, che prova un' impulsione, un' attrazione, o una pressione qualunque a cui resiste, ci mostra, che esso reagisce per questa resistenza stessa: donde segue, che vi ha sin da principio una forza nascosta, (*vis inertiae*) che si sviluppa contro di un' altra forza: ciò che chiaramente prova, che questa forza d' inerzia è capace di agire, e reagire effettivamente.

Finalmente si sentirà, che le forze appellate *morte*, e quelle che si chiamano *vive*, o *moventi*, son forze della stessa spezie, che si spiegano di differente maniera.

« Non potrebbesi forse andare più lungi ancora, e dire che ne' corpi e nelle masse, il cui insieme ci sembra nel riposo, vi ha pertanto un' azione, ed una reazione continua, degli sforzi costanti, delle resistenze, e delle impulsioni non interrotte, in un vocabolo, de' *Nisus*, per mezzo de' quali le parti di questi corpi si premono le une le altre, si resistono reciprocamente, agiscono e reagiscono incessantemente, ciò che le ritiene insieme, e fa che queste parti formino una massa, un corpo, una combinazione, il cui insieme ci sembra in riposo, fintanto che le loro parti non cessano di essere realmente in azione? I corpi non sembrano in riposo se non che per l' eguaglianza delle forze che agiscono in essi. I corpi, che sembrano godere del più perfetto riposo, ricevono realmente, sia nella loro superficie, sia nel loro interiore, delle impulsioni continue da' corpi che li circondano, o da quelli che li penetrano, che li dilatano, che li rarefanno, li condensano; finalmente da quelli stessi, che li compongono: per tal ragione le parti di questi corpi sono realmente in un moto continuo, gli effetti del quale si mostrano alla fine per de' cambiamenti molto notabili. Il calore dilata, e rarefà i metalli; dal che si

vede, che una sbarra di ferro, per le sole variazioni dell' atmosfera, dee essere in un moto continuo, e che non vi ha alcuna particella in essa che goda un istante di un vero riposo. In effetto ne' corpi duri, le cui parti sono in contatto, come concepire che l'aria, che il freddo ed il caldo possan agire su di una sola delle loro parti, ancora esteriori, senza che il moto si comunichi successivamente alle loro più intime parti? Come senza moto concepire il modo, in cui il nostro odorato sia affetto dalle emanazioni de' corpi i più compatti, che sembrano avere tutte le loro parti in riposo? Finalmente i nostri occhi vedrebbero eglino coll'ajuto di un telescopio gli astri i più lontani da noi, se non vi fosse un moto progressivo da questi astri sino alla nostra retina? L'osservazione meditata dee dunque convincerci, che tutto è in un moto continuo nella natura. *L'idea della natura racchiude necessariamente l'idea del moto.* Ma ci si dirà: Donde questa natura ha ella ricevuto il suo moto? Noi risponderemo, che l'ha da sè stessa, *poichè essa è il gran tutto, fuori del quale nulla, in conseguenza, può esistere.* Noi diremo, che il moto è una maniera di essere, la quale deriva necessariamante dall' essenza della materia, e che essa si muove per la sua propria energia . . . Volere rimontare al di là, per trovare il principio dell' azione nella materia e l' origine delle cose, è un allontanare la difficoltà, *o sottrarla assolutamente all' esame de' nostri sensi, che non possono farci conoscere e giudicare, se non che le cause capaci di agire su di essi, e d' imprimer loro de' moti* Contentiamoci dunque di dire, che la materia è stata sempre; che si muove in virtù della sua essenza; e che tutti i fenomeni della natura son dovuti a' moti diversi delle materie varie, che ella

racchiude, e che fanno, che, simile alla Fenice, essa rinasca continuamente dalle sue ceneri (1). »

Riassumendo, ecco le proposizioni de' passi rapportati: 1.° Il sapere umano è appoggiato su la testimonianza de' sensi, nè può andare al di là di questa testimonianza. 2.° I sensi non ci mostrano altro, che materia e moto; e perciò nulla vi ha fuori della materia, e del moto. 3.° La materia, cioè i suoi elementi, non possono esser prodotti; perchè dal nulla nulla può farsi: essi son dunque eterni. 4.° I sensi mostrano, che tutti i corpi sono in un moto continuo: il moto è dunque essenziale alla materia, ed eterno perciò, come è eterna la materia.

§ 121. Ma questi atomi, che sono l'assoluto, secondo *Mirabaud*, hanno sin dall'eternità formato de' corpi, o pure, essendo in origine divisi e vaganti, si sono finalmente incontrati? O hanno forse formato sin da principio una massa unita, ed informe, chiamata *caos*, da cui poi è nato un mondo? *Mirabaud* decide con pochi tratti di penna tali quistioni. Gli elementi de' corpi, essendo stati sempre posti in azione gli uni dagli altri, sono stati sempre in combinazione ed in dissoluzione; ed hanno perciò formato sin dall'eternità una natura, vale a dire una serie di cose simultanee e successive, ed in connessione fra di esse. » Questi elementi, che i nostri sensi non ci mostrano giammai puri, essendo posti continuamente in azione gli uni dagli altri, sempre agendo, e reagendo, sempre combinandosi, e separandosi, attraendosi, e respingendosi, bastano per ispiegarci la formazione di tutti gli esseri che noi vediamo: i loro moti nascono senza interrú-

(1) Sistema della Natura 1.a P., c. I, e II, 2, ad cap. IV, e V, 1.a P., c. III, II, VII, II.

zione gli uni dagli altri; essi sono a vicenda cause ed effetti, essi formano così un vasto circolo, di generazioni e di destruzioni, di combinazioni, e di decomposizioni, *che non ha potuto aver principio, e che non avrà giammai fine*. In un vocabolo, la natura non è che una catena immensa di cause, e di effetti, che derivano incessantemente gli uni dalle altre (1).

« Le differenti materie, di cui l'universo è composto, han dovuto sin da tutta l'eternità gravitare le une su le altre, gravitare verso un centro, urtarsi, incontrarsi, essere attratte, e respinte, combinarsi, e separarsi, in una parola, agitare e muoversi di differenti maniere, secondo l'essenza, l'energia propria a ciascun genere di materie, ed a ciascuna delle loro combinazioni. Se fosse vero, che tutto tendesse a formare una massa sola, ed unica, e se in questa massa unica giungesse un istante, in cui tutto fosse in *nisu*, tutto rimarrebbe eternamente in questo stato, e non vi sarebbe più in tutta l'eternità, che una materia ed uno sforzo, un *Nisus*, lo che sarebbe una morte eterna ed universale (2). »

§ 122. « Se domandiamo che cosa è uno spirito, i moderni ci rispondono, che il frutto di tutte le loro ricerche metafisiche si è limitato ad apprender loro, che ciò che fa operare l'uomo è una sostanza di una natura ignota, talmente semplice, indivisibile, priva di estensione, invisibile, impossibile a cader sotto i sensi, che le sue parti non possono nè ancora coll'astrazione o col pensiere esser separate. Ma come concepire una simile sostanza, la quale non è che una negazione di tutto ciò che conosciamo? Come farsi un'idea di una sostanza priva di estensione, e nulla di

(1) I. P., c. II. (2) Ivi.

meno agente, su i nostri sensi, cioè su di organi materiali, che hanno dell' estensione? Come un essere senza estensione può egli esser mobile, e porre in moto la materia? Come una sostanza priva di parti, può essa successivamente trovarsi in differenti parti dello spazio? . . . Ciò che si appella l' *anima* nostra si muove con noi: ora il moto è una proprietà della materia. Quest' anima fa muovere il nostro braccio, ed il nostro braccio, mosso da essa, fa una impressione, un urto il quale segue la legge generale del moto; in modo che se la forza restando la stessa, la massa fosse doppia, l' urto sarebbe doppio. Quest' anima si mostra eziandio materiale negli ostacoli invincibili, che ella sperimenta dalla parte de' corpi. Se fa muovere il mio braccio, quando nulla vi si oppone, non farà più muovere questo braccio se questo si carica di un peso troppo grande.

« Ecco dunque una massa di materia che distrugge l' impulso dato da una causa spirituale, la quale non avendo colla materia alcuna analogia, dovrebbe non trovare maggior difficoltà a muovere il mondo intero, che a muovere un atomo. Donde si può concludere, che un tal essere è una chimera, un essere di ragione. Intanto di un essere similmente semplice si è fatto il motore della natura intera! Se, liberi da' pregiudizj, vogliamo riguardare l' anima nostra o il mobile che agisce in noi stessi, resteremo convinti, che ella fa parte del nostro corpo, che non può da questo esser distinta se non che per astrazione, che essa non è che il *corpo stesso, considerato relativamente ad alcune delle funzioni o facoltà di cui la sua natura, e la sua organizzazione particolare lo rendono suscettibile.* Noi vedremo, che quest' anima è forzata ad esser assoggettata agli stessi cambiamenti del corpo, che

ella nasce e si sviluppa con esso, che passa come il corpo per uno stato d'infanzia, di debolezza d'inesperienza; che si accresce e si fortifica nella stessa progressione del corpo; e che (fortificandosi il corpo) allora diviene ella capace di adempiere certe funzioni, di godere della ragione, e di mostrare più o meno di spirito, di giudizio, di attività. L'anima è sottoposta come il corpo alle vicende, che fanno nascere in esso le cause esteriori che su lo stesso influiscono: ella divide col corpo le sue pene, ed i suoi piaceri; è sana allora che il corpo è sano; è ammalata quando il corpo è oppresso dalla malattia; ella è come il corpo continuamente modificata da' differenti gradi del peso dell'aria, dalla varietà delle stagioni, dagli alimenti che entrano nello stomaco, finalmente non possiamo impedirci di riconoscere, che in alcuni periodi ella mostra i segni visibili dello stordimento, della decrepitezza e della morte. »

Ma se l'anima non è distinta dal corpo, è ella tutto il corpo, o pure una parte dello stesso? Il sig. *Mirabaud*, risponde così: « Coloro che hanno distinto l'anima dal corpo non sembrano aver fatto, che distinguere il cervello dal corpo. In effetto il cervello è il centro comune, ove vanno a terminare e confondersi tutti i nervi sparsi in tutte le parti del corpo umano: coll'ajuto di questo organo interiore si fanno tutte le operazioni che si attribuiscono all'anima: esse sono impressioni, cambiamenti, moti comunicati a' nervi che modificano il cervello; in conseguenza egli reagisce, e mette in gioco gli organi del corpo, o pure agisce su di sè stesso, e diviene capace di produrre dentro del suo proprio recinto una gran varietà di moti, che sono stati designati sotto il nome di *facoltà intellettuali*. . . . Ciò che mette dell'oscurità in questa

quistione, si è, che l' uomo non può veder sè stesso; in effetto bisognerebbe, che egli fosse insieme in sè e fuor di sè. L' uomo può esser comparato ad un' arpa sensitiva, che da sè stessa dà de' suoni, e che domanda a sè stessa, che, cosa è che le fa produrre i suoni: ella non vede, che nella sua qualità di esser sensibile, ella suona sè stessa, e che è suonata e resa sonora da tutto ciò che la tocca (1). »

Mirabaud sembra, nel Capitolo seguente, di riguardare con *Obbes* la sensibilità come sparsa in tutto il corpo. Egli scrive: « Si danno differenti nomi alle modificazioni, che il corpo riceve. I nomi di *sensazioni*, di *percezioni*, d' *idee*, non disegnano se non che de' cambiamenti prodotti nell' organo interiore, all' occasione delle impressioni che fanno su gli organi esterni i corpi, che su di essi agiscono. Questi cambiamenti, considerati in sè stessi, si nominano *sensazioni*: essi si nominano *percezioni*, tosto che l' organo interiore li percepisce, o ne è avvertito; essi si nominano *idee*, allora che l' organo interiore rapporta questi cambiamenti all' oggetto che l' ha prodotti. »

Con questo linguaggio sembra denotarsi, che la sensibilità risiede nel solo organo interiore, cioè nel cervello, e che i soli moti di questo sono *sensazioni*, *percezioni*, *idee*. Ma il passo che segue sembra dire il contrario. « Ogni *sensazione* non è che una scossa data a' nostri organi; ogni *percezione* è questa scossa propagata sino al cervello; ogni *idea* è l' immagine dell' oggetto al quale la sensazione e la percezione son dovute. »

Se la sensazione è la scossa data agli organi, la

(1) I. P., c. VII.

sensazione è dunque negli organi, poichè essa non differisce da questa scossa. L'Autore in fatti sembra riguardare come sensitive tutte le parti del nostro corpo: « in una macchina sì complicata come il corpo umano, le cui parti intanto sono tutte contigue al cervello, questo dee essere necessariamente avvertito degli urti, degli imbarazzi, de' cambiamenti, che sopravvengono in un tutto, le cui parti, *sensibili di lor natura*, sono in un'azione, e reazione continua, e vengono tutte a concentrarsi in esso (1). »

Ma egli torna di nuovo a dire il contrario: « Tutte le facoltà intellettuali si riducono a de' cambiamenti prodotti dal moto nel cervello, che è visibilmente *la sede del sentimento in noi, ed il principio di tutte le nostre azioni*.

Le sensazioni sono dunque, secondo l'Autore, ora nel cervello, ora negli organi. Intanto era molto importante il non variare su di questo punto.

§ 123. Secondo il Filosofo, la cui dottrina per esaminarla esponiamo, tutto ciò che accade, accade pel mezzo del moto, e questo moto è essenziale alla materia, o agli atomi. Gli atomi sono dunque necessariamente in moto; ma hanno essi necessariamente il tale o tal moto? E se lo hanno necessariamente, seguendo da questo moto le tali combinazioni, le combinazioni degli atomi saranno esse necessarie? L'Autore da una parte pronuncia, che tutto è necessario nella natura, e dall'altra stabilisce, che le combinazioni della materia o degli atomi sono contingenti. In questo punto egli si rincontra con *Spinosa*. Per porlo di accordo con sè stesso, fa d'uopo dare un doppio senso al vocabolo *necessario*. Le combinazioni della

(1) I. P., c. VIII.

antecedente, o a parte ante. Rapportando poi lo stesso avvenimento ad una serie infinita di avvenimenti, che lo seguono, si ha il *progresso infinito posteriore*, o *a parte post.*

Alcuni atei hanno ancora immaginato un altro progresso: eglino hanno pensato, che le forme, o le modificazioni della materia, ed in conseguenza le combinazioni degli atomi, e più generalmente di tutte le sostanze, essendo di un numero finito ed esauribile dopo un tempo determinato; ed essendo dall'altra parte continua la successione delle modificazioni, è egli necessario, che si rinnuovino nell'universo le cose tutte, e faccian ritorno allo stesso stato, da cui son partite; e nel periodo medesimo ognora si avvolgano. Così eglino pensano, che lo stato attuale dell'universo, gli stessi uomini, gli stessi animali, le stesse piante, in somma l'intero stato presente in rigore lo stesso sarà per ritornare un numero infinito di volte, come un numero infinito di volte è stato durante l'eternità precorsa. Questa specie di serie infinita suol chiamarsi *progresso in infinito circolare*, e la restituzione della serie delle cose appellasi *Rivoluzione*. Queste denominazioni son prese dalla similitudine del moto del sole, il quale s'immagina muoversi in una periferia circolare perennemente, in modo che partendo da un punto qualunque della periferia, al medesimo punto, dopo aver compiuta la sua rivoluzione, fa in seguito ritorno.

Platone immaginò la serie delle cose come il moto di un pendulo che oscilla, e ciascun periodo come un' oscillazione piena. Allora che il pendulo è pervenuto al termine di un'oscillazione, esso retrograda, per compiere la seconda, di maniera che due oscillazioni, l'una immediatamente seguendo l'altra, si fanno sem-

pre in senso contrario l' una dell' altra, l' una, cioè la seconda, cominciando ove la prima finisce. Così *Platone* assicurava, che al termine di ciascun periodo tutte le cose retrogradavano: l' ordine de' tempi era rovesciato come quello degli avvenimenti: gli astri nascevano ove erano tramontati durante la rivoluzione antecedente: la vita dell' uomo cominciava dalla vecchiezza, e l' infanzia la terminava.

Ascoltiamo il sig. *Mirabaud*: « La materia è eterna, e necessaria; ma le sue determinazioni e le sue forme son passeggiere e contingenti, e l' uomo è egli altra cosa, se non che materia combinata, la cui forma varia a ciascun istante? L' esistenza è essenziale all' universo, o alla somma totale delle materie essenzialmente diverse, che noi vediamo; ma le combinazioni e le forme non sono loro punto essenziali. Quale assurdità o quale inconseguenza vi ha egli d' immaginare, che l' uomo, il cavallo, il pesce, l' uccello, non saranno più? Questi animali son essi dunque d' una necessità indispensabile alla natura, e non potrebbe essa senza di essi continuare il suo cammino eterno (1)? »

Ma il nostro Autore aveva scritto antecedentemente il contrario. « Ogni causa produce un effetto; non può esservi effetto senza causa. Ogni impulsione è seguita da qualche moto più o meno sensibile, di qualche cambiamento più o meno notabile, nel corpo che la riceve, ma tutti i moti, tutte le maniere di agire, sono, come si è veduto, determinate dalle loro nature, dalle loro essenze, dalle loro proprietà, dalle loro combinazioni: fa d' uopo dunque concludere, che tutti i moti, o tutte le maniere di agire degli esseri, essendo le sequele di alcune cause, e queste cause non potendo

(1) I. P., c. VI.

agire, e muoversi, che in seguito della loro maniera di essere, o *delle loro proprietà essenziali*, bisogna concludere, io dico, *che tutti i fenomeni sono necessarj*. La *necessità* è il legame infallibile e costante delle cause co' loro effetti. Il fuoco brucia necessariamente le materie combustibili, che sono collocate nella sfera della sua azione. Per poco che riflettiamo saremo costretti di riconoscere, che tutto quello che vediamo è *necessario*, o non può essere altrimenti di quello che è (1). »

I fenomeni della natura, o le combinazioni della materia son dunque, secondo il nostro Filosofo, insieme accidentali, ed essenziali alla materia, contingenti e necessarie.

L'Autore del Sistema della Natura ammette il progresso infinito; ma egli non prende alcun partito su la qualità di un tal progresso. « I getti, e le combinazioni, che la natura produce durante una eternità, possono facilmente produrre tutti gli esseri: il suo cammino eterno dee necessariamente *condurre, e ricondurre di nuovo* le circostanze le più meravigliose, e le più rare per gli esseri, che non possono, se non per un momento, considerarle. De' getti infiniti fatti durante l'eternità, con degli elementi varj, e con delle combinazioni infinitamente varie, bastano per produrre tutto ciò che noi conosciamo, e molte altre cose, che non conosceremo giammai (2).

« Gli animali, le piante, ed i minerali rendono, al termine di un certo tempo, alla natura, cioè alla massa generale delle cose, al magazzino universale, gli elementi o principj, che essi ne hanno improntato. La terra riprende allora la porzione de' corpi, de' quali

(1) I. P., c. IV. (2) II. P., c. V.

essa faceva la base, e la solidità, l'aria si carica delle parti analoghe a sè stessa, e di quelle che sono le più sottili, e le più leggiere, e l'acqua trascina quelle che è adatta a sciogliere: il fuoco, rompendo i suoi legami, si sviluppa, per andare a combinarsi con degli altri corpi. Le parti elementari dell'animale, così disunite, disciolte, elaborate, disperse, vanno a formare delle nuove combinazioni: esse servono a nutrire, a conservare o a distruggere de' nuovi esseri; e fra gli altri delle piante, che, pervenute alla loro maturità, nutriscono, e conservano de' nuovi animali: questi provano nel lor ordine la stessa sorte de' primi . . . Tale è il cammino costante della natura, *tale è il cerchio eterno, che tutto ciò che esiste è forzato di descrivere.* Così il moto fa nascere, conserva qualche tempo, e distrugge successivamente le parti dell'universo, le une per mezzo delle altre fintanto che la somma dell'esistenza resta sempre la stessa. La Natura colle sue combinazioni forma de' Soli, che vanno a collocarsi ai centri di altrettanti Sistemi: essa produce de' pianeti, che per la loro propria essenza gravitano, e descrivono le loro rivoluzioni intorno di questi Soli: a poco a poco il moto altera gli uni, e gli altri: esso disperderà forse un giorno le parti, di cui ha composto queste masse maravigliose, che l'uomo, nel corto spazio della sua esistenza, non fa che appena veder di passaggio . . . A parlare esattamente, niente nasce e muore nella natura: vi ha solamente una combinazione, ed una separazione di ciò che era combinato.

« L'uomo è egli sempre stato? La spezie umana è ella stata prodotta sin da tutta l'eternità, o pure non è ella se non che una produzione istantanea della natura? Vi sono eglino stati in ogni tempo degli uomini

simili a noi; e ve ne saranno sempre? Vi sono stati in ogni tempo de' maschi, e delle femmine? Vi è egli stato un primo Uomo, da cui tutti gli altri son discesi? L'Animale è egli stato anteriore all'uovo, o l'uovo ha preceduto l'animale? Le spezie senza principio saranno ancora senza fine? Queste spezie son esse indestruttibili, o finiscono come gli individui? L'uomo è egli sempre stato ciò che egli è, o pure, avanti di pervenire allo stato in cui lo vediamo, è egli stato obbligato di passare per una infinità di sviluppi successivi? L'uomo può finalmente lusingarsi di esser pervenuto ad uno stato fisso, o pure la spezie umana dee ella ancora cambiare? Se l'uomo è un prodotto della natura, ci si domanderà, se noi crediamo, che questa natura possa produrre degli esseri nuovi, e fare sparire le spezie antiche? Finalmente in questa supposizione si vorrà sapere, perchè la natura non produce sotto i nostri occhi degli esseri nuovi, o delle spezie nuove? Egli sembra, che si può su tutte queste quistioni, indifferenti al fondo della cosa, prendere quel partito che si vorrà. In difetto di esperienze appartiene alle ipotesi il fissare una curiosità, che si slancia sempre al di là de' limiti prescritti al nostro spirito. Ciò posto, il contemplatore della natura dirà, che egli non vede alcuna contraddizione a supporre, che la spezie umana, tal quale è oggi, sia stata prodotta o nel tempo o da tutta l'eternità: egli non ne vede davvantaggio a supporre che questa spezie sia arrivata per differenti passaggi, o sviluppi successivi allo stato ove noi la vediamo. La materia è eterna, e necessaria, ma la sue combinazioni e le sue forme son passeggiere, e contingenti; e l'uomo è egli altra cosa, se non che materia combinata, la cui forma varia a ciascun istante? Intanto alcune riflessioni sembrano

favorire, e rendere più probabile l'ipotesi, che l'uomo è una produzione fatta nel tempo, particolare al globo che noi abitiamo, che per conseguenza non può contare altra data, se non quella della formazione di questo globo stesso. Se siam obbligati di rimontare coll'immaginazione all'origine delle cose, ed alla culla del genere umano, noi diremo, che è probabile, essere stato l'uomo una sequela necessaria dello sviluppamento del nostro globo, o l'uno de' risultamenti delle qualità, delle proprietà, dell'energia, di cui fu esso suscettibile nella sua posizione presente; che egli nacque maschio e femmina, che la sua esistenza è coordinata con quella di questo globo, che fintanto che questa coordinazione sussisterà, la spezie umana si conserverà, si propagherà, in sequela dell'impulsione, e delle leggi primitive, che l'hanno di già fatta venire alla luce; che se questa coordinazione venisse a cessare, o se la terra dislocata cessasse di ricevere le stesse impulsioni, o la stessa influenza dalla parte delle cause, che agiscono attualmente su di essa, e che le danno la sua energia, la spezie umana cambierebbe, per far luogo ad esseri nuovi, proprj a coordinarsi con lo stato che succederebbe a quello, che noi vediamo sussistere al presente. Supponendo dunque de' cambiamenti nella posizione del nostro globo, l'uomo primitivo differiva forse più dall'uomo attuale, che il quadrupede non differisce dall'insetto. Così l'uomo, e tutto ciò che esiste sul nostro globo ed in tutti gli altri, può essere riguardato come in una vicissitudine continua: così l'ultimo termine dell'esistenza dell'uomo ci è così incognito, e così indifferente come il primo: così non vi ha alcuna contraddizione a credere, che le spezie variano incessantemente, ed egli ci è ugualmente impossibile, di sapere ciò che esse diverranno, che di sapere ciò che sono state. . . .

« Come pretendere d' indovinare ciò che una successione infinita di distruzioni e di dissoluzioni, di metamorfosi, di cambiamenti, di trasposizioni potrà nel seguito produrre? Se si rigettassero tutte le congetture antecedenti, e si pretendesse che la natura agisce secondo una certa somma di leggi immutabili e generali; se si credesse, che l'uomo, il quadrupede, il pesce, l'insetto, la pianta, sono fin da tutta l'eternità, e restano eternamente ciò che sono; se si volesse, che sin da tutta l'eternità gli astri fossero stati splendenti nel firmamento, noi non ci opporremo. Qualunque sia il sistema che si adotti, esso risponderà ugualmente bene alle difficoltà da cui siamo imbarazzati (1). »

§ 124. Egli è utile di avvicinare *l'atomismo* al *panteismo*, e di notarne le similitudini e le differenze. *Spinosa*, per risolvere il problema degli esseri, adotta il metodo *a priori*: *Mirabaud* adotta per lo stesso oggetto il metodo empirico: il primo parte da una nozione; il secondo parte da un fatto: è questa la prima differenza. *Spinosa* parte dall'infinito; *Mirabaud* parte dal finito: è questa la seconda differenza. Ma questo secondo partendo dal finito egli giunge all'infinito? L'infinito, che egli ammette, non consiste che nel numero; ed egli nega l'esistenza di alcun essere infinito. « Il vocabolo *infinito* non presenta (dice *Mirabaud*) se non che un' idea negativa; che esclude tutti i limiti. È evidente, che un essere, il quale esiste necessariamente, che è indipendente, non può esser limitato da alcuna cosa che sia fuor di lui, egli deve esser suo limite a sè stesso; in questo senso si può dire, che è *infinito* (2). »

---

(1) II P., c. V, I P., c. III a c. VI.
(2) II P., c. IV.

Spinosa dunque incomincia dal supporre gratuitamente l'esistenza dell'infinito; *Mirabaud*, gratuitamente ancora, nega la realtà di un essere infinito: è questa la terza differenza. *Spinosa* non ammette che una sola sostanza; *Mirabaud* ne ammette un numero infinito: è questa la quarta differenza. Secondo *Spinosa* il pensiere e l'estensione, sebbene due attributi della stessa sostanza, sono però due cose distinte l'una dall'altra: il moto è un modo dell'estensione; ma non è mica il modo del pensiere: secondo *Mirabaud* non esiste realmente che la sola estensione ed il moto che la modifica: il pensiere non è che una spezie di moto: è questa la quinta differenza. Secondo *Spinosa* vi ha un essere infinitamente pensante; secondo *Mirabaud* non vi ha alcun essere pensante: il pensiere è un risultamento dell'organizzazione. « L'intelligenza è una qualità degli esseri organizzati o animati, la quale noi non conosciamo in alcuna parte fuori di questi esseri... Il gran tutto ha egli un'intelligenza particolare che lo muove, lo fa agire, lo determina, come l'intelligenza muove e determina i corpi animati? L'esistenza di una tale intelligenza non può affatto esser provata (1). »

Per tal ragione, secondo *Spinosa*, Iddio è il gran tutto, e nulla vi ha fuori di Dio, ed ecco il *Panteismo*; secondo *Mirabaud* non vi ha Dio, ed ecco l'*Ateismo*. *Spinosa* dunque insegna il Panteismo, *Mirabaud* l'Ateismo: è questa la sesta differenza.

Lo spirito umano, secondo *Spinosa*, comprende l'infinito; secondo *Mirabaud* è limitato a conoscere ciò che produce un'impressione sensibile su i suoi sensi; e le sue conoscenze non si estendono al di là della sfera

(1) II P., c. IV.

de' proprj sensi o delle proprie sensazioni: è questa la settima differenza. Da tutto ciò segue un' ottava differenza: L' uomo, secondo *Spinosa*, nulla ha di sostanziale; il suo corpo è un modo finito dell'estensione infinita, e l'anima non è che un' idea del corpo. Secondo *Mirabaud* l'uomo è un insieme di materiali sostanze. Le similitudini de' due sistemi, de' quali parliamo, sono le seguenti: Non posson esservi sostanze prodotte, e la creazione è in conseguenza impossibile: è questa la prima similitudine. Tutto ciò che accade nella natura è necessario, e non potrebbe essere altrimenti di quello che è. Il fatalismo è dunque la seconda similitudine. Tutti i diversi cambiamenti, che osserviamo nella natura sono in sè contingenti; e perciò bisogna ammettere un progresso infinito di cose contingenti, nel quale ciascuna cosa contingente è determinata dall'altra antecedente, questa da un' altra ancora, e così retrocedendo all'infinito. È questa la terza similitudine. Ella deriva dall'essere lo Spinosismo impotente a far derivare il finito dall'infinito; e l'automismo a far derivare dall'essenza degli atomi alcuna loro combinazione. Il progresso infinito è dunque un sostegno indispensabile a tutti e due questi sistemi. L'Abate *Genovesi* (1) si è dunque ingannato, avendo asserito nella sua Metafisica, che non vi ha ateo alcuno che ammetta il progresso infinito de' contingenti. Questo metafisico non ha egli osservato, che bisognava distinguere fra il progresso infinito delle sostanze, ed il progresso infinito delle modificazioni. Egli non vi ha ateo, che ammetta il primo, poichè ogni ateo riconosce l'impossibilità di una sostanza prodotta; ma gli

(1) Metaf. lat., I P., c. II, prop. XXXV.

stei ed i panteisti, che ammettono la realtà de' cambiamenti nella natura, non possono non ammettere il progresso infinito delle forme contingenti, come io l'ho fatto vedere, recando i passi originali di *Spinosa* e di *Mirabaud*.

La quarta similitudine, che io trovo, fra la dottrina di *Spinosa*, e quella dell'Autore del Sistema della Natura è la realtà in sè dell'estensione. L'estensione, tale quale si percepisce per mezzo de'sensi, esiste, secondo i due filosofi, indipendentemente dalle nostre percezioni.

§ 125. Il libro che esaminiamo è scritto in un tuono imponente e dommatico; ma esso non regge a' colpi dell'analisi.

L'Autore si propone d'incominciare da' fatti, ed io convengo che la filosofia dee partire da un fatto, ma il fatto sul quale la filosofia dee esser poggiata, dee essere un fatto primitivo, e che non ne supponga alcun altro. Or tale non è il fatto da cui incomincia *Mirabaud*: egli pone per primo fatto l'esistenza della materia e del moto; ma questa esistenza non è un fatto primitivo immediato, che non ne supponga alcun altro. Egli principia dalle sensazioni esterne, e doveva incominciare dal sentimento interno della coscienza. Egli principia dall'esistenza degli oggetti esterni, e doveva principiare da quella del proprio *me*. Di grazia, domando al nostro filosofo, su di che appoggiate voi l'esistenza della materia e del moto? Su la testimonianza de' nostri sensi, voi tosto immantinenti rispondete: Ciò vale quanto dire, che l'appoggiate su l'esistenza delle nostre sensazioni; ma su di che appoggiate voi, torno di nuovo a domandarvi, l'esistenza di queste sensazioni? Se volete esser esatto dovete rispondere, appoggiarla sulla testimonianza della co-

scienza: voi ponete l'esistenza del sole, della luna, della terra, ecc., perchè vedete tali cose, vale a dire, che poggiate l'esistenza di tali cose fuor di voi su di quella della visione che è in voi; ma l'esistenza della visione in voi siete obbligato di poggiarla su la coscienza di questa visione: voi sapete, che vedete il sole perchè avete il sentimento interno di questa visione. Se di nuovo vi domandassi: Su di che appoggiate voi il sentimento interno delle proprie sensazioni, è, avreste certamente il diritto di dirmi, che una tal domanda è irragionevole, che il sentimento interno si prova da sè stesso, che esso è un fatto, che non ne suppone alcun altro, e che non può andarsi al di là di un tal fatto. Il fatto della coscienza è dunque il fatto primitivo da cui bisognava che l'autore avesse incominciato se voleva porre una base solida alle sue filosofiche ricerche. Egli ha cercato di spiegare il *me* per mezzo della natura, e doveva fare il contrario, cioè doveva spiegare la natura per mezzo del *me*. Concludiamo: *Mirabaud incomincia da un fatto esterno: egli doveva incominciare da un fatto interno. È questo il primo errore del suo metodo.*

Ma si dirà: Comunque la cosa sia, l'esistenza della materia è un fatto, quella del moto è un altro fatto. L'esistenza della materia, io rispondo, tale quale dai sensi si manifesta, lungi di essere un fatto è una falsità che si pone. Ciò sembrar potrebbe, a prima vista, un paradosso; e pure è una verità incontrastabile in filosofia. Se in una notte serena guardate il cielo stellato, esso vi sembrerà come un concavo azzurro, nella cui superficie sono come tanti chiodi affisse le stelle: queste vi appariscono di una grandezza minore di quella di un pomo, e ad uguali distanze da voi, e la volta azzurra vi sembrerà muoversi intorno a voi da oriente

in occidente. Tale è il cielo dello spettatore: ma non è mica questo il cielo dell' astronomo. Le stelle non sono affisse ad una superficie concava: esse hanno una grandezza notabile, che supera le forze della nostra immaginazione: esse non sono ad uguali distanze da noi: il moto di questa volta azzurra da oriente in occidente non è che apparente. Così il cielo dello spettatore, che è quello de' sensi, sparisce all'occhio della ragione, per dar luogo al cielo dell'astronomia.

Non si può dunque concludere dalle nostre sensazioni che i corpi, o le cose esterne sieno in sè tali quali a' nostri sensi si manifestano. Le nostre sensazioni non possono dunque istruirci su le qualità assolute de'corpi. Le realtà esterne sono, in buona filosofia, cose positive, ma incognite nella loro natura assoluta indipendente dalle nostre percezioni.

Il signor Mirabaud non ha conosciuto il carattere relativo e fenomenico della sensazione: egli mostra di averlo confuso col carattere assoluto. È questo il secondo errore del suo metodo.

§ 126. Il filosofo, che io qui combatto, insegna, che l' uomo non è infelice, se non perchè ignora la natura: ma l'uomo, si domanda, può egli conoscer la natura? Come può egli conoscerla, e sino a qual punto può conoscerla? Il signor *Mirabaud* doveva, prima di accingersi all' edifizio del suo sistema, occuparsi di queste ricerche preliminari; facendolo di buona fede, avrebbe conosciuto, che i sensi non possono farci conoscere se non che le relazioni delle cose esterne con noi; che è un sofisma puerile il concludere dal modo in cui le cose ci appariscono a quello in cui le cose esistono. Avrebbe veduto, che i sensi, non potendo penetrare sino a' primi elementi della materia, non possono darci alcuna conoscenza su di questi. Avrebbe, in

conseguenza, evitato l'error fanciullesco, di riguardar come non esistente tutto ciò che non colpisce i nostri sensi. Il filosofo citato ragiona a questo modo: I sensi non mi mostrano altro, se non che materia e moto: non esiste dunque altra cosa fuori della materia e del moto. Quest'argomento è un sofisma: esso suppone due falsità: 1.° Che le cose sono al di fuori di noi, come a' sensi ci appariscono; 2.° Che nulla vi sia al di là di ciò che i sensi ci manifestano. I filosofi che hanno esaminato il valore delle nostre sensazioni hanno evitato questi errori. « Il fenomeno, dice l'illustre *Condillac*, che noi osserviamo come il primo è quello dell'estensione, il moto è il secondo, e per la maniera con cui modifica l'estensione, ne produce molti altri. Ma da ciò che noi non possiamo mica rimontare più alto, egli non si dovrebbe concludere che non vi abbia se non che estensione e moto; non si dovrebbe pure intraprendere di spiegar questi fenomeni (1). »

Se dunque le apparenze non ci autorizzano a supporre, che ne' corpi sensibili altro non vi sia se non che estensione e moto; molto meno possono autorizzarci a supporre, che universalmente altro non esista, se non che estensione e moto.

L'Autore del Sistema della Natura non ha distinto il dominio de' sensi da quello della ragione. Egli non ha veduto che le quistioni, di cui nel suo libro si occupa, sono quistioni metafisiche, che non possono risolversi colla testimonianza de' sensi. Che limitandosi a questa non si ha diritto di risalire all'origine degli esseri. In fatti, i sensi soli ci danno eglino forse il diritto di decidere se esiste qualche cosa sin dall'eternità? Essi ci mostrano solamente l'esistenza di alcune

(1) Trattato de' sistemi, cap. XVI.

cose nel tempo. È la ragione quella facoltà, che, partendo dal tempo, giunge all'eternità. È la ragione quella facoltà, che, partendo da ciò che esiste nel momento presente, pone un essere eterno. Se l'esistenza attuale della materia è un fatto che i sensi ci manifestano, l'esistenza eterna di questa materia non è certamente un fatto che i sensi conoscano. Similmente, se l'esistenza dei corpi è un fatto sensibile, l'esistenza degli elementi di questi corpi, elementi che sotto i sensi non cadono, non è mica attestata da' nostri sensi.

Quando dunque l'Autore del Sistema della Natura pone l'esistenza degli atomi estesi e divisibili all'infinito; quando egli li riguarda come esistenti per sè stessi sin da tutta l'eternità, e sin dalla stessa eternità essenzialmente in moto; egli oltrepassa il dominio dei sensi e di qualunque esperienza possibile; egli si versa nel mondo metafisico; e non vi giunge, che guidato male o bene dalla sua ragione. Quando dunque il signor *Mirabaud* ci dice, che cercar l'origine della materia fuori della materia stessa, è un sottrarre la quistione all'esame de' nostri sensi, *egli confonde visibilmente il dominio della sensibilità con quello della ragione: ed è questo il terzo errore fondamentale del suo metodo.*

§ 127. La ragione partendo dal condizionale rimonta all'assoluto. Ma che cosa è mai l'assoluto? è egli un essere o un numero infinito di condizionali? Qualora è un essere, è esso un essere soggetto ad una vicissitudine eterna? Ecco delle quistioni molto importanti ed assolutamente necessarie a risolversi qualora si tenta di risolvere il problema dell'origine degli esseri. Ma tali quistioni sono al di là dell'esperienza, ed impossibili a risolversi col mezzo di questa. Esse non possono risolversi che col mezzo del raziocinio,

e col semplice paragone delle nostre idee: per tal ragione tali quistioni hanno costituito il patrimonio della metafisica, nel senso ristretto di questo vocabolo. Lo stesso *Mirabaud* sembra riguardare come insufficienti i sensi all'oggetto poichè vi associa alcune volte la ragione; come può rilevarsi da' passi recati nel § 120. Se l'idea dell' assoluto ripugna coll'idea di ciò che pretendesi riguardare come assoluto, questa seconda idea è l'idea di un condizionale. Ecco la regola sicura ed infallibile per non cadere in errore su di tali quistioni Questa regola non è che il principio di contraddizione.

Secondo l'Ateo, che io qui combatto, dagli elementi della materia estesi, eterogenei, esistenti per sè stessi, e dotati di un moto a' medesimi essenziale, hanno origine tutte le cose, e si producono i fenomeni tutti che ammiriamo nell'universo sì fisico che morale. Facendo l'analisi di questa ipotesi, io ritrovo un' evidente contraddizione nel supporre degli elementi materiali, esistenti per sè stessi, ed essenzialmente in moto. Gli elementi della materia non possono esistere senza esistere in un luogo determinato: la località è dunque necessaria all'esistenza degli atomi della materia, qualunque sistema adottar si voglia su la natura de' medesimi e sullo spazio. Or, supposto che l'atomo esista assolutamente, essendo la località una determinazione, senza la quale esso non può esistere; una tal determinazione è assoluta, come è assoluta l'esistenza dell' atomo: ciò vale quanto dire, che l'atomo esiste in un luogo determinato, nel luogo A, per esempio, indipendentemente da qualunque condizione esterna; e siccome esso esiste per sè stesso; così per sè stesso esiste nel luogo A. L'atomo non può dunque perdere la località in A, come non può perdere la sua esistenza; esso non può dunque cambiar di luogo: esso non può

muoversi. La nozione, in conseguenza, dell'atomo esistente per sè stesso, ed essenzialmente in moto, è una nozione contraddittoria. Il Sistema della Natura, che poggia tutto intero su questa nozione, è dunque evidentemente assurdo.

L'impossibilità della creazione, a cui il signor *Mirabaud* ricorre per appoggiare l'*aseità* della materia, è fondata su di nozioni oscure, e su di principj precarj e falsi. L'assioma *nulla si fa dal nulla* può esser preso in due sensi: si può intender con esso, che *alcuna cosa non può incominciare ad esistere senza una causa efficiente che la faccia esistere*. Si può intendere con esso, che *alcuna cosa non può incominciare ad esistere*. La proposizione presa nel primo senso è vera; ma essa non è mica contraria alla creazione. La creazione è l'azione di una causa che fa esistere delle sostanze. L'incominciamento delle sostanze è dunque un effetto, il quale ha una causa.

La proposizione presa nel secondo senso combatte la creazione; ma in questo senso ella è contraria ugualmente al sistema di *Spinosa*, a quello di *Mirabaud*, ed a quello della creazione. I due filosofi citati ammettono tutti e due che vi sono delle produzioni o dei cambiamenti nell'universo: eglino fanno consistere queste produzioni non già nella produzione di nuove sostanze, ma nella produzione di nuove forme o di nuove modificazioni. L'assioma preso in questo secondo senso combatte ugualmente non solo l'incominciamento delle sostanze; ma eziandio l'incominciamento delle modificazioni; e per ciò nega la possibilità de' cambiamenti nella natura. L'antico filosofo *Senofane*, di cui ho parlato nel Capo antecedente, intese appunto in questo secondo senso la proposizione, *nulla si fa dal nulla*: egli ne concluse l'impossibilità di qualunque cambia-

mento nella natura; ed in seguito la contraddizione fra l'esperienza e la ragione, ed in risultamento l'*acatalepsia* degli scettici. Ma *Spinosa* e *Mirabaud*, i quali ammettono i dati sperimentali, e per ciò l'esistenza de'cambiamenti nella natura, non possono prender la massima di cui parliamo nel secondo senso: eglino debbono limitarsi a prenderla nel primo, ed in questo primo senso la massima enunciata lungi dal combattere la creazione la stabilisce.

Nè si dica, che la creazione della materia, nel sistema del Teismo, si attribuisce ad uno spirito, il quale non avendo in sè della materia, non può produrla al di fuori. Crear la materia non significa prenderla dentro di sè, e porla al di fuori; ma significa farla esistere. L'essenza del potere attivo consiste nel far che alcune cose incomincino ad esistere.

Ma il vocabolo *creazione*, dice *Mirabaud*, non ci presenta alcuna nozione. Una tal evasione è frivola: noi abbiamo una nozione della causa efficiente, e *Spinosa* e *Mirabaud* non possono negarcela; noi abbiamo pure una nozione dell' *effetto;* ed i filosofi citati debbono confessarcelo; noi abbiamo una nozione della sostanza, e gli stessi filosofi l'ammettono: da tutte queste nozioni appunto, legate insieme nel loro ordine conveniente, risulta la nozione della *creazione*. Abbiamo dunque una nozione dell'azione creatrice, o della creazione.

L'incomprensibilità non appartiene particolarmente all'azione creatrice; ma all'azione in generale. Noi non comprendiamo il come una causa quale che siasi faccia incominciare ad esistere qualche cosa quale che siasi, sia modo, sia sostanza. La sintesi fra la causa efficiente e l'effetto è un dato dell'esperienza; ma il modo di questa sintesi ci è ignoto, il che vale quanto

dire, che l'esistenza dell'azione è un dato per noi, ma che la sua intima natura ci è ignota, e che l'azione, in conseguenza, è per noi incomprensibile. Gli avversarj domandano, che i Teisti comprendano la creazione: noi domandiamo agli avversarj, che comprendano la produzione delle forme o delle modificazioni; cioè domandiamo, che si degnino di spiegarci, come una causa quale che siasi faccia incominciare ad esistere un modo di essere.

Tutti gli argomenti degli atei contro la possibilità della potenza creatrice son dunque vani sofismi.

§ 128. *Spinosa* è stato nell'impossibilità di far derivare il finito dall'infinito; *Mirabaud* è stato ugualmente nell'impossibilità di far derivare le combinazioni degli atomi dall'essenza di questi. L'uno e l'altro, per trarsi fuora dall'imbarazzo, ebbero ricorso al progresso infinito delle modificazioni. Ciascun finito, secondo *Spinosa*, è un modo dell'eterna sostanza. Questo non deriva da Dio in quanto è infinito, ma da Dio in quanto modificato in un modo finito. Ciascun modo finito suppone dunque, come condizione indispensabile, un altro modo antecedente, e questo un altro all'infinito. L'attuale stato dell'universo, o l'attuale combinazione degli atomi è accidentale alla materia; essa non deriva dall'essenza degli atomi; essa in conseguenza, secondo *Mirabaud*, deriva dalla combinazione antecedente, accidentale ancor essa: questa deriva da un'altra combinazione accidentale antecedente, e così di seguito all'infinito, senza giunger giammai ad una combinazione, in cui sia permesso di arrestarsi.

Un tal progresso infinito è un assurdo. In questa serie ciascun termine è un condizionale: ora, dato un

condizionale, si dee dare la condizione completa di esso: la condizione completa dee essere una condizione senza condizione, cioè una condizione assoluta, *incondizionale*. Ciascun termine della serie essendo un condizionale, non si ha con questa serie infinita che si vuole la condizione senza condizione, o la condizione completa che si cerca. Se voi ponete uno zero non avrete un numero; replicando infinite volte lo zero sarete sempre senza numero, nè principio di numero. Se ponete un cieco, non avrete la visione nè un principio di visione; ponendo un infinito numero di ciechi non sortirà giammai la visione, non si avrà giammai un veggente. Quando partite da un condizionale e giungete al termine centesimo antecedente nella serie, voi siete nello stesso caso in cui eravate nel termine secondo, vale a dire, voi cercate quella condizione completa al termine centesimo, che cercavate al termine secondo. Replicando il secondo centinajo sarete sempre dove eravate col primo: immaginandolo replicato un numero infinito di volte, non avrete altro di più. Con un progresso infinito di condizionali dunque non si soddisfa punto la legge indispensabile della ragione, che vuole, *dato un condizionale, che si dia la serie completa delle condizioni, o la condizione incondizionale o l'assoluto.*

Quello che fà illusione su di tale oggetto si è il vocabolo infinito, ed alcuni paragoni ai quali si ricorre. Si dice: Il numero de' termini antecedenti della serie è infinito, ed in questo numero infinito si ritrova *l'incondizionale o l'assoluto.* Miserabile sfuggita! Un numero infinito è un assurdo. Ma poi, se in un numero, per quanto grande esser si possa, io mi trovo nello stesso punto preciso in cui mi trovava al secondo termine della serie; un numero qualunque della serie re-

plicato essendo sempre lo stesso, replicato infinite volte mi darà in risultamento lo zero. Un condizionale è in sè insufficiente ad esistere; infiniti condizionali sono infinite cose insufficienti ad esistere. Ponendo dunque una serie infinita di condizionali, non si potrà giammai porre l'esistenza, come ponendo infiniti zeri non si porrà giammai alcun numero.

I paragoni, che fanno illusione, sono scelti male a proposito: l'unità, si dice, non è numero; l'unione di più unità costituisce l'unità ripetuta; le diverse parti di un orologio non sono orologio, ma unite insieme lo costituiscono. L'unità, io rispondo, non è numero; ma un principio o una parte del numero: ciascuna parte di un orologio non è orologio, ma è un principio o una parte dell'orologio; ma un condizionale non è il principio o una parte dell'*incondizionale* e dell'*assoluto*. Vi ha un' opposizione fra l'uno e l'altro, in modo che l'uno non può esser l'altro.

Le ragioni addotte contro il progresso infinito militano tanto contro il progresso infinito rettilineo, che contro il circolare.

§ 129. Il fatto da cui dee partire la filosofia dee essere un fatto incontrastabile, e dee presentarci una realtà in sè. Or tale non è il fatto, da cui parte l'Autore del Sistema della Natura. Egli parte dall'esistenza dell'estensione e da quella del moto. Ma se l'estensione ed il moto sono incontrastabili come fenomeni, non sono però tali come realtà in sè, indipendenti dalle nostre percezioni. È questa oggi una verità bene stabilita per coloro, che, avendo meditato su l'origine delle nostre conoscenze, hanno esaminato il valore della nostre sensazioni. I corpi non sono per noi, se non che alcune realtà esterne, incognite nella loro natura assoluta, e che noi rivestiamo delle nostre sensa-

zioni, cioè delle nostre interne modificazioni. Noi sappiamo dunque solamente i modi, ne' quali i corpi ci appariscono; non già i modi ne' quali essi, indipendentemente dalle nostre percezioni, esistono. Ammessa una tal verità, segue, che noi non possiamo decidere, su la semplice testimonianza de' sensi, se l'estensione ed il moto sieno cose reali, o pure semplici apparenze, come il rompimento del remo immerso nell'acqua. Mi piace di rapportare su di tal oggetto alcuni bei pezzi di *Condillac:* essi potranno esser utili, per moderare il dommatismo de' materialisti, e per far loro conoscere la vacillante base, su cui eglino con arditezza edificano il loro edifizio. « Le nostre sensazioni divengono le qualità degli oggetti sensibili, allora che il sentimento di solidità ci obbliga di rapportarle al di fuori, e di formarne quelle differenti collezioni a cui diamo il nome di *corpi*. Noi ci rappresentiamo qualche cosa per riceverle; qualche cosa che immaginiamo al di sotto, e che la nominiamo per questa ragione *sostanza*. Ma, nel vero, le nostre sensazioni non esistono mica fuor di noi; esse non sono, che ove noi siamo; e la quistione: *Che cosa è la sostanza de' corpi*, si riduce alla seguente: *Che cosa è che sostiene le nostre sensazioni fuori di noi, che cosa è che le sostiene ove esse non sono affatto?* Per fare una quistione più ragionevole, bisognerebbe domandare: *Che cosa vi ha egli fuor di noi; quando i nostri sensi ci fanno giudicare di esservi delle qualità che affatto non vi sono?* Al che tutto il mondo dovrebbe rispondere: *Vi ha certamente qualche cosa; ma noi non ne conosciamo affatto la materia.*

« Non si è nondimeno fatto così. Ciascuno al contrario ha voluto spiegare l'essenza della sostanza, come se fosse possibile di percepire negli oggetti altra cosa

oltre delle nostre sensazioni: per mezzo delle apparenze, sotto le quali gli esseri si mostrano a noi, si è voluto giudicare di ciò che essi son in realtà; ed i volumi si sono moltiplicati, perchè giammai non si hanno tante cose a dire, che allora che si parte da un principio falso.

« Niente nell'universo è visibile da noi: non percepiamo se non che i fenomeni prodotti dal concorso delle nostre sensazioni. Tutti questi fenomeni sono subordinati. Il primo che gli altri suppongono è l'estensione; perchè le nostre sensazioni non ci rappresentano la figura, la situazione, ecc., se non che come un' estensione modificata. Il moto è il secondo: è esso ciò che sembra produrre tutte le modificazioni dell'estensione. Finalmente l' uno e l' altro concorrono alla generazione di tutto ciò che noi appelliamo *oggetti sensibili. Ma guardiamoci bene di pensare che le idee che noi abbiamo dell'estensione e del moto son conformi alla realtà delle cose. Quali che sieno i sensi i quali ci danno queste idee, ci è impossibile di passare da ciò che sentiamo a ciò che è* (1).

« Il tatto non è più credibile degli altri sensi: e poichè si riconosce, che i suoni, i sapori, gli odori ed i colori, non esistono mica negli oggetti, potrebbe avvenire, che l' estensione non esistesse. Se non vi è estensione, si dirà forse non vi sono de' corpi. Io non dico che non vi è estensione; io dico solamente, che noi non la percepiamo se non che nelle nostre sensazioni. Donde segue, che noi non vediamo mica i corpi in sè stessi. Forse son essi estesi, ed ancora saporosi, sonori, colorati, odoriferi; forse non sono niente af-

(1) De l'Art de penser, I P., c. XI.

fatto di tutto ciò. Io non sostengo nè l'uno nè l'altro; ed io attendo che siasi provato che i corpi sono ciò che ci sembrano, o che essi sono qualunque altra cosa diversa.

« Non vi fosse punto dell' estensione, ciò non sarebbe dunque una ragione per negare l' esistenza dei corpi. Tutto ciò che si potrebbe e dovrebbe ragionevolmente inferire si è, che i corpi sono degli esseri che cagionano in noi sensazioni, e che hanno delle proprietà su le quali nulla possiamo assicurare (1). »

Sebbene vi sieno alcune cose ne' passi rapportati di *Condillac*, non uniformi alla mia dottrina; pure conveniamo in due punti principali: 1.° Io ammetto, che non si dee concludere dal modo in cui i corpi ci appariscono al modo in cui essi esistono; 2.° Io ammetto che i sensi non ci autorizzano a riguardare l'estensione ed il moto come realtà; 3.° Io ammetto ancora, che si può concedere la realtà de' corpi, anzi che si dee porre e negare insieme la realtà dell' estensione; riguardando questa con *Leibnitz* come un fenomeno.

Io non approvo che si dica esser noi incerti se i corpi esistano in un modo diverso da quello in cui ci appariscono; ed io credo, che le nostre sensazioni stesse ci autorizzano a stabilire, che i corpi non sono nel modo in cui ci appariscono. Uno stesso oggetto ci apparisce in un modo diverso, secondo le diverse distanze in cui lo vediamo, secondo i diversi gradi di luce con cui lo vediamo; esso ci apparisce diverso ad occhio nudo che all'occhio armato di lente. Il modo di esistere di quest' oggetto non può esser unico: or quale sarà mai questo modo di esistere? È certo che, ammessone uno, si

(1) Trattato delle Sensazioni, IV P., c. V.

debbono escludere tutti gli altri, ne' quali esso ci apparisce. Tutti questi diversi modi che si escludono sono dunque diversi dal modo assoluto di esistere di questo oggetto. Il remo immerso nell'acqua ci apparisce rotto; toccato colla mano nell' acqua stessa, il rompimento cessa. È certo dunque, che uno di questi modi, in cui l'oggetto ci apparisce, è diverso da quello in cui esiste; e che noi non sappiamo, appoggiati alla testimonianza de' sensi, conoscere il modo assoluto in cui questo remo esiste. Inoltre se si riguardano i corpi come incapaci di sensazioni, è evidente, che rivestendoli noi delle nostre sensazioni, essi ci debbono sembrare esistere in un modo, in cui realmente non esistono. Più, essendo i nostri sensi incapaci di penetrare sino a' primi elementi de' corpi, non possono certamente percepire il vero modo di esistere de' corpi. Il modo di esistere dei corpi è dunque diverso dal modo in cui essi ci appariscono.

Condillac insegna, che l' apparenza esteriore delle nostre sensazioni, all'infuori di quella di solidità, sia un prodotto dell'abito, non della natura. La sola sensazione di resistenza ha in origine, secondo *Condillac*, un' apparenza esteriore: le altre nella lor origine ci appariscono come interne modificazioni del *me*. Il tatto in seguito ci fa giudicare che le sensazioni ci vengono dagli oggetti esterni: questi giudizj ripetendosi, si rendono abituali e rapidi, e sfuggono per ciò all'attenzione. L' associazione di questi giudizj altera e corrompe le sensazioni stesse, le quali acquistano, in conseguenza, un' apparenza esteriore. Il filosofo citato, senza parlare di questa alterazione delle sensazioni, la quale non può filosoficamente spiegarsi, avrebbe potuto dire, che l' apparenza esteriore delle sensazioni consiste nel sentimento unico della coscienza, il quale abbraccia

insieme le sensazioni ed i giudizj abituali che vi si associano.

Secondo la mia dottrina l'apparenza esteriore delle nostre sensazioni è nella natura stessa di ciascuna sensazione. Le sensazioni sono i diversi modi di percepire gli oggetti esterni. Nell'idea della sensazione si contiene dunque la realtà dell'oggetto esterno: è falso per ciò, secondo me, ciò che dice *Condillac*, che noi non percepiamo i corpi in sè stessi. Ma i diversi modi di percepire i corpi appartengono al principio che sente, e sono modificazioni di questo principio. Non si debbono, in conseguenza, confondere le nostre maniere di percepire le cose al di fuori di noi, colle proprietà assolute di queste cose. I modi in cui esistono i soggetti esterni ci sono interamente ignoti; siamo perciò obbligati di rivestire i soggetti esterni di modi relativi, cioè delle sensazioni che questi soggetti ci producono: le nostre sensazioni debbono quindi apparirci negli oggetti. I colori ci appariscono sparsi su le superficie dei corpi. Se toccate colla mano la superficie di un marmo freddo, la freddezza vi sembrerà estendersi su la superficie di questo marmo: lo stesso vi accade riguardo al caldo: esso vi sembrerà distendersi su la superficie de' corpi caldi. È dunque nella natura di ciascuna nostra sensazione di avere un' apparenza esteriore.

Da tutto ciò segue, che i nostri sensi non ci autorizzano a riguardare l'estensione, cioè la triplice dimensione in lunghezza, larghezza e profondità, come una realtà. Lo stesso dicasi del moto.

Per tal ragione molti filosofi hanno combattuto la distinzione fra le qualità prime e le qualità seconde dei corpi. Così hanno pensato *Bayle*, *Maupertuis*, *Hume*, *Leibnitz*, *Wolfio*, ecc. Ho riferito nel secondo Volume di quest'opera i loro sentimenti.

§ 130. Ma voi, mi si potrebbe replicare, avete ammesso, che l'esistenza esterna sia moltiplice, vale a dire un aggregato di soggetti; avete per ciò ammesso la realtà dell'estensione. Io nego la conseguenza. Ho ammesso l'esistenza moltiplice, e per ciò ho ammesso la realtà de' corpi, ma da ciò non segue punto la realtà dell'estensione. Supponiamo per un momento colla scuola di *Leibnitz*, che i primi elementi della materia sieno semplici, cioè unità metafisiche, chiamate per ciò *monadi*. Questi elementi sarebbero inestesi; l'estensione non sarebbe, in conseguenza, una qualità reale; poichè una qualità reale dee esser la qualità di una sostanza, e non vi ha in questa ipotesi alcuna sostanza che sia estesa. Le monadi, essendo semplici, non hanno parti: senza parti esse sono senza estensione: senza estensione sono senza figura, non possono occupare spazio o essere in un luogo: non occupando spazio non sono capaci di moto. Se l'estensione, la figura, il luogo, il moto, non convengono ad alcuna monade in particolare, non convengono ancora ad un aggregato di monadi; non potendo esservi alcuna realtà ne' composti, che non sia ne' componenti. Una collezione di cose inestese non potrebbe produrre l'estensione: bisogna ragionare dello stesso modo sul luogo, sulla figura, sul moto. L'universo o l'aggregato di tutte le monadi non occupa dunque uno spazio più reale che un esser semplice; e non vi ha propriamente in quest'aggregato nè estensione, nè figura, nè moto. Non bisogna dunque considerare queste cose come tante realtà: esse non sono, se non che fenomeni, apparenze, come i colori, i suoni, gli odori, i sapori, ecc. Ben s'intende, che quando io nego il luogo alla monade, intendo dire, che non occupa una parte dello spazio

vôto; non già, che non abbia un certo modo di esistere relativamente alle altre monadi.

Quando dunque mi si domanda, se l'estensione sia una realtà o un fenomeno, io risponderò distinguendo e sviluppando il significato del vocabolo *estensione*. Se per estensione s'intende la triplice dimensione in lunghezza, larghezza e profondità, che noi percepiamo per mezzo della vista e del tatto ne' corpi, l'estensione può benissimo essere un fenomeno, cioè un nostro modo di percepire gli aggregati delle monadi. Se poi per *estensione* s'intende la moltitudine delle monadi, che agiscono le une su le altre, e sul nostro spirito ancora; in tal caso l'estensione è una realtà; poichè le monadi, nell'ipotesi di cui parliamo, sono reali, la loro azione reciproca, e sul *me* è reale ancora.

Osservate, che io ammettendo l'azione reale reciproca delle monadi fra di esse, e sul *me*, mi allontano in questo punto dalla dottrina di *Leibnitz*, il quale rende il nostro spirito, a ciascuna monade, indipendente da qualunque influenza straniera.

La stessa distinzione dee farsi sul moto. Se per *moto* s'intende il moto, che si manifesta per mezzo de' sensi ne' corpi, cioè il percorrere successivamente uno spazio; in tal caso il moto può benissimo essere un fenomeno; ma se per *moto* s'intende il cambiamento nel modo di esistere di un aggregato di monadi, il moto può essere reale.

Ma la dottrina Leibniziana su la semplicità degli elementi de' corpi è ella possibile? Non è forse un' assurdità palpabile che l'estensione nasca da ciò che non è esteso? Confesso di esser sorpreso che i filosofi di qualche penetrazione abbiano potuto riguardare quest' argomento come una solida difficoltà contro la dottrina delle monadi. Se l'estensione non è che un fe-

nomeno, un' apparenza; essa non è che un nostro modo di percepire l'esistenza esterna: in tal caso l'estensione può esser prodotta da ciò che non è esteso, come il fenomeno del suono è prodotto da ciò che non è suono, quello del colore da ciò che non è colore; e generalmente tutte le qualità seconde che noi riferiamo a' corpi, non suppongono in questi nulla di simile ad esse. Il fenomeno dell'estensione può dunque nascere dall'azione moltiplice e confusa delle monadi esterne su lo spirito.

Se per *estensione* s'intende l'esistenza moltiplice, è evidente, che questa può nascere dall'unione di più esistenze semplici, come il numero risulta dall'addizione di più unità. Un albero non è composto di alberi, un animale non è composto di animali; per ciò non è necessario che un corpo sia composto, in ultimo risultamento, di corpi. Un corpo è un composto, e l'unione di più semplici costituisce un composto. Un corpo è un numero, e l'unione di più unità costituisce il numero. Nulla di solido si oppone dunque alla dottrina delle monadi.

Non solamente la dottrina delle monadi non è combattuta da alcuna ragione solida, ma essa mi sembra stabilita su di un raziocinio incontrastabile.

I corpi, oggetto dell'esperienza esterna, sono dei composti. Ogni composto è un condizionale, che suppone la condizione de' componenti. Se questi sono ancora composti, sono eziandio essi condizionali. La condizione dell'esistenza del corpo sarebbe dunque in tal caso una serie infinita di condizionali, senza giunger giammai ad una condizione completa e non condizionale. Ma un tal progresso infinito è stato dimostrato assurdo nel § 128.

I componenti de' corpi non possono dunque, in ul-

tima analisi, essere composti; essi debbono esser semplici, cioè monadi.

Da ciò si vede, che i filosofi, i quali riguardano gli elementi de' corpi come estesi, e per ciò come composti, ammettono un progresso infinito di condizionali senza l'assoluto: intanto questi stessi filosofi cercando di stabilire l'esistenza di Dio, riguardano come impossibile un tal progresso; il che è una contraddizione. Eglino rigettano il progresso infinito allora che cercano la causa efficiente di un dato effetto, ed eglino l'ammettono allora che si tratta della causa materiale: ma questi filosofi non hanno meditato sul fondamento comune di tali raziocinj. Un composto è un condizionale, ed i componenti sono la causa materiale del composto, e per ciò la condizione di esso; ora la ragione per cui, ammesso il composto, si debbono ammettere i componenti, è il principio più generale: *Ammesso il condizionale, si dee ammettere la condizione completa.* Lo stesso principio generale serve a stabilire la proposizione: *Ammesso un effetto si dee ammettere la causa efficiente completa di esso.* L'effetto è il condizionale, e la causa efficiente completa è la condizione completa. Ora, per dimostrare l'esistenza di Dio, noi diciamo, che, ammesso un effetto, si dee ammettere una causa prima efficiente per la ragione, che ripugna di porre per condizione di un condizionale una serie infinita di condizioni che sieno ancora condizionali. Dello stesso principio si servono i difensori delle monadi per istabilire la causa prima materiale della composizione de' corpi. Se i componenti de' corpi, eglino dicono, non sono semplici, non vi è la causa prima materiale della composizione de' corpi, e se non vi è questa causa prima della composizione è falso che, ammesso il condizionale, si debba ammettere ciò che, non è condizionale.

La dottrina delle monadi ha uno svantaggio, ed è l'unione delle opinioni particolari di *Leibnitz* su la natura delle monadi. Secondo questo filosofo le monadi non possono agire l'una su l'altra: esse son tutte, non esclusi gli elementi de' corpi, dotate di percezione: ciascuna di esse si rappresenta l'intero universo, sebbene non in un modo distinto. Noi non abbiamo adottato queste opinioni: ci siamo limitati a stabilire, che i sensi non ci autorizzano a riguardare l'estensione, cioè la triplice dimensione sensibile come una realtà, e lo stesso *Condillac* conviene di questa verità.

Consultando l'evidenza abbiamo riconosciuto, che l'esistenza del composto è inseparabile da quella dei semplici. L'estensione è il primo fenomeno che ci colpisce al di fuori: il moto è il secondo: questo, per la maniera diversa con cui modifica l'estensione, produce i fenomeni tutti che ammiriamo nell'universo sensibile. Riconoscendo l'estensione ed il moto come fenomeni, siamo lontani dal voler penetrare nella natura degli esseri semplici, che tali fenomeni producono, e ci arrestiamo ove l'esperienza e l'evidenza ci abbandonano.

§ 131. Il materialismo riguarda come impossibile l'esistenza dell'essere semplice: esso parte dall'estensione e dal moto. Io ho dimostrato, che il materialista non ha alcun motivo legittimo di supporre la realtà dell'estensione e del moto; e che tali fatti possono benissimo esser de' fenomeni: io ho dimostrato ugualmente, che la ragione ci mena a riguardare come impossibile l'esistenza de' corpi, senza l'esistenza degli esseri semplici: ho dunque distrutto la base del materialismo.

Nè qui mi si dica, che la mia dottrina mena all'idealismo; poichè ella vi è anzi direttamente contraria.

L'idealismo, partendo dalla supposizione, che l'estensione sia una realtà, non già un fenomeno, deduce da questa supposizione l'impossibilità dell'esistenza de' corpi per l'impossibilità dell'esistenza dell'estensione. La dottrina delle monadi riguardando la triplice dimensione in lunghezza, e larghezza e profondità, che si manifesta a' sensi, come un fenomeno, e ponendo la realtà dell'estensione nell'aggregato degli esseri semplici, distrugge la pretesa impossibilità dell'esistenza de'corpi, e stabilisce la realtà dell'esistenza esterna moltiplice, il che vale quanto dire, che riguarda come assolutamente falso l'idealismo.

L'assurdità del materialismo si rende vie più evidente allora che questa supposizione voglia applicarsi alla spiegazione de' fatti del pensiere, mostratoci dalla coscienza. Una feconda sorgente degli errori de' filosofi si è il pretendere, di spiegar tutto con un solo principio. I fenomeni della natura materiale si spiegano, nella maggior parte, per mezzo del moto de' corpuscoli: da ciò si crede di essere autorizzato a compenetrare il moto col pensiere, ed a riguardar questo come una specie di moto. Impresa vana ed assurda!

Nel § 122 ho recato gli argomenti con cui il sig. *Mirabaud* pretende di provare la materialità del soggetto pensante. Questi argomenti sono stati le cento e mille volte confutati. Reca poi veramente sorpresa il vedere, che l'Autore citato passò sottò silenzio tutti gli argomenti a favore della spiritualità. Egli poteva leggerne alcuni senza replica, nel Dizionario di *Bayle*, articolo Leucippo; ma egli era troppo dommatista, per tentare di esaminare tranquillamente le sue opinioni. Tutti i suoi argomenti pel materialismo si riducono a' seguenti: 1.° Non abbiamo che una nozione

negativa dell' essere semplice; 2.° l'anima muove il corpo; ed essa non potrebbe muoverlo, se non fosse materiale; 3.° l'anima sperimenta in sè le stesse vicissitudini del corpo.

È falso, che noi abbiamo una nozione negativa dell' essere semplice. Questa nozione è positiva: ella ci viene somministrata dal sentimento del proprio essere. Ho ciò dimostrato, in un modo incontrastabile nel Capitolo IX del Volume terzo. La nozione dell' unità è molto lontana dall' essere una nozione negativa: noi non potremmo concepire il numero senza l' unità. Io ho fatto vedere, che l' unità sintetica del pensiere è impossibile senza l' unità metafisica del *me*; e che la coscienza di questa contiene la coscienza di quella. La semplicità del principio pensante è dunque una verità d' interno sentimento.

Dal non comprendersi il come l' anima, essendo semplice, agisca nel corpo, si è concluso, che l'anima, perchè muove il corpo, è materiale. È questo un sofisma puerile. Comprendete voi meglio, io dico al sig. *Mirabaud*, come un corpo muove un altro corpo? L' azione è incomprensibile in qualunque sistema. Non può riguardarsi l' azione dello spirito su la materia come assurda, se non supponendo, che lo spirito non potrebbe agir su la materia, che toccandola in tutta la sua superficie, o supponendo, che un' azione unica non possa estendersi su di una moltitudine di cose, come è il corpo. Un globo perfetto non può urtarne un altro, che in un punto, ed intanto potrebbe muoverlo tutto intero. Un piano perfettamente levigato non si toccherebbe con un globo perfetto, che in un punto, e ciò non ostante questo punto sosterrebbe tutto il peso del globo. Ciò che si muove, dicesi, dee esser materiale; niente affatto; i geometri concepi-

scono generarsi le linee dallo scorrere di un punto. Finalmente tutte queste difficoltà cessano, ponendo che l'estensione ed il moto son fenomeni, e che noi non possiamo risalire all'origine di questi fenomeni e darne la spiegazione.

L'anima è soggetta alle vicissitudini del corpo. Questa proposizione non è tanto vera, quanto comunemente si crede. Un uomo il quale nel fiore degli anni ha una gran forza di corpo, ed un gran vigore nella vita, non ha sempre quella maturità di ragione; che ha nel tempo in cui le forze del corpo cominciano a scemare. Da un'altra parte ammettendo la reciproca influenza del corpo nell'anima, e dell'anima nel corpo, questi fatti si spiegano senza bisogno di ricorrere al materialismo. Un uomo il quale sta male di corpo è affetto da sensazioni moleste nell'anima; e l'attenzione dell'anima è impedita da queste sensazioni moleste a sviluppare la sua attività. Se il corpo influisce nell'anima per mezzo delle sensazioni, che dipendono dallo stato del corpo, e se le sensazioni influiscono allo sviluppo dell'intelligenza, tutti i fatti che ci si obbiettano si spiegano senza ricorrere all'assurda ipotesi de' materialisti.

L'unità sintetica del pensiere, e la coscienza di questa sono due fatti incontrastabili, che stabiliscono senza replica l'unità del soggetto pensante. L'*Io* non potrebbe dir *dunque* in un raziocinio, se non fosse lo stesso *Io* nella intera percezione, ne' giudizj delle premesse, e nell'illazione.

La coscienza di questa unità di pensiere è ancora la coscienza dell'unità del *me* in tutte queste operazioni. Quando voi riscaldandovi la mano avete un non so che di piacere; se nel tempo medesimo venga avvicinato al vostro naso un odor piacevole; sentirete

un' altra sorte di piacere. Se nel tempo medesimo sentite dolore in un piede, è incontrastabile che avete la coscienza di tutte queste sensazioni. Tutte queste sensazioni appartengono dunque al soggetto che ne ha la coscienza, o che sa di averle; esse non appartengono, in conseguenza, nè alla mano, nè al naso, nè al piede, poichè ciascuno di questi membri del corpo non può sapere ciò che accade nell'altro. Nè dite, che possono appartenere ad una parte del cervello, ad un *sensorium;* poichè questa parte, essendo un composto, è precisamente nello stesso caso. Ciascuna parte di questo *sensorium* non può mai aver la coscienza di ciò che accade nell' altra. Il soggetto di ciascuna sensazione è lo stesso di quello di ciascun' altra, è lo stesso del soggetto della coscienza di questa sensazione; è lo stesso del soggetto di ciascun grado di questa sensazione; è lo stesso del soggetto della coscienza di tutte queste sensazioni. Questo medesimo soggetto, che giudica, conosce, se un piacere de' sensi è maggiore di una speculazione, e sceglie tra queste due cose; il medesimo principio dunque, il quale sperimenta i piaceri de' sensi, sente altresì gli spirituali, e giudica, e vuole: è questa una prova, che il naso non sente gli odori, la mano non sente il calore, ed il piede il dolore; poichè come questi membri sono distinti l'uno dall'altro, è tanto possibile, che l'uno senta ciò che senta l'altro, quanto è possibile, che noi sentiamo in questa camera il piacere che sentono coloro che sono al teatro: bisogna dunque, che l'*Io*, il quale sente l'odore, il calore, il dolore, non solamente non sia naso, nè mano, nè piede; ma bisogna che sia *uno*, nel rigore del termine; poichè se fosse moltiplice, non vi sarebbe cosa alcuna la quale avesse la coscienza di tutte queste sensazioni, le parago-

nasse, e sciegliesse. L'*Io* si mostra dunque alla coscienza come *uno*: egli è dunque uno, ed il materialismo è falso.

Termino l'esame dell'opera del Sistema della Natura con alcune riflessioni di *Buhle*: « Giammai, nè presso gli antichi, nè presso i moderni, il naturalismo ed il fatalismo non sono stati sviluppati di una maniera così completa, così speciosa, ed in apparenza eziandio così solida; giammai non sono stati così evidentemente diretti contro il sistema opposto di teologia, e di morale, se non che dall' autore di questo libro. Così dee egli considerarsi come il corifeo dell' ateismo moderno, tale principalmente come questa ultima dottrina è esposta negli scritti degli Enciclopedisti. Gli altri Francesi seguaci del naturalismo non fecero, se non che ripetere i suoi argomenti filosofici. Eglino si contentarono di dare a questi maggior estensione, di ornarli colle grazie del loro spirito, o di aggiungervi de' sarcasmi e delle facezie, tanto su la religion positiva, che su la sorgente del culto de' cristiani, la Bibbia. Alcun libro non può dunque essere più pericoloso di quello del *sistema della natura*, per coloro che non son esercitati alle speculazioni filosofiche; e che non conoscono bene lo spirito delle differenti dottrine de' filosofi. La quistione principale, dalla cui soluzione dipende la validità del naturalismo e del fatalismo, tali quali sono esposti qui, è: *si può egli spiegar l'universo, specialmente il mondo intellettuale e morale, colle sole leggi del moto della materia eterna, colla semplice meccanica?*

« Ma restano ancora due punti, de' quali il meccanismo non saprebbe dare la spiegazione, l' armonia delle cose, e la libertà. La materia, in quanto noi la conosciamo per mezzo dell' esperienza, è un sistema

di forze cieche, la cui azione obbedisce bensì a certe leggi, che hanno il loro fondamento nella materia stessa, ma dalle quali non si saprebbe assolutamente derivare tutto ciò che riferiamo all'intelligenza. Riguardare un caso cieco come l'Autore dell'Armonia, dire che la ragione è un prodotto della non ragione, son queste contraddizioni troppo manifeste. Se si nega un'attività armonica nella natura, chiamata inerte o senza vita, e ancora nel mondo animale, non si può almeno non conoscerla nella natura dell'uomo. Esiste un'arte umana, che agisce in seguito di alcune vedute, e colla quale la natura ha dell'analogia nelle sue operazioni, di modo che si può considerar questa natura come l'incommensurabile laboratorio di un artista infinitamente potente, infinitamente saggio, infinitamente intelligente. Ma dire, che la facoltà di cui l'uomo è dotato di agire per de' fini, è una combinazione accidentale, o ancora necessaria delle forze motrici della natura, si è da dare una spiegazione, che non si saprebbe provare, e che, in conseguenza, rimane sempre insufficiente a soddisfare la ragione. Se noi non ammettiamo alcuna intelligenza, alcun principio ragionevole nella natura, è assolutamente impossibile di spiegar l'armonia de' fenomeni naturali. Niuna forza conosce le altre forze: tutte operano alla cieca, e senza intenzione formale. Come potrebbero esse cospirare a de' fini? E come potrebbe avvenire, che tutti questi fini cospirassero ad uno scopo unico?

« L'Autore del Sistema ha tralasciato di spiegare donde proviene nell'uomo la coscienza della libertà, se questo uomo non è altra cosa, se non che una macchina determinata da una molla eternamente necessaria (1). »

---

(1) Storia della filos. moderna, t. 6, sez. IX, cap. 19.

Io ho rilevato tre errori fondamentali nel metodo dell' autore del Sistema: Egli non è partito dal fatto immediato, e primitivo della filosofia; non ha riconosciuto il carattere relativo, e fenomenico della sensazione; non ha ben distinto il dominio della sensibilità e della sperienza da quello della ragione. Io ho dimostrato che l' universo fisico non può spiegarsi colle sole leggi del moto eterno della materia eterna, facendo vedere: 1.° Che la nozione dell' atomo, esistente essenzialmente, ed essenzialmente in moto, è una nozione evidentemente assurda; 2.° che le combinazioni degli atomi non possono derivare da' soli atomi in moto. Io ho dimostrato, che il materialismo supponendo la realtà in sè dall' estensione, e dal moto, parte da un principio precario e falso. Io ho dimostrato, che l' unità del soggetto pensante è una verità attestata dall' intimo senso. Io ho fatto più innanzi vedere ancora, che l' impossibilità della creazione, su cui si appoggia l' ateismo, è interamente chimerica. Io ho dunque distrutto l' opera perniciosa del Sistema della Natura.

CAPO XV.

Esposizione ed esame della Dottrina di Robinet sull' Assoluto.

§ 132. Quasi nello stesso tempo, in cui comparve l' opera del *sistema della natura*, comparve pure l' opera di *Robinet*, intitolata: *Della Natura*. Essa ha una tendenza opposta. *Robinet* ammette la creazione. Egli riguarda la natura come l' effetto necessario dell' atto necessario, eterno, infinito, e permanente della causa creatrice. La natura, secondo questo filosofo,

risulta necessariamente dall'essenza divina, senza essere Dio, nè una parte di Dio. La sua esistenza non ha avuto un primo momento, che non sia preceduto da un altro: intanto non è eterna. La natura è talmente differente da Dio, che non vi ha alcuna similitudine fra l'effetto e la causa, in modo che noi non abbiamo alcuna nozione di Dio. Questo Essere non è per noi se non che la causa incognita della natura. Noi non possiamo, secondo *Robinet*, dire di Dio, che egli ignora qualche cosa, poichè l'ignoranza non si può attribuire all'Essere infinito. Non possiamo neppure dire, che Dio sa tutto, poichè ciò sarebbe un attribuirgli, in un grado infinito, la conoscenza che è una proprietà del nostro essere. Dio nulla ignora, e nulla sa.

La dottrina di *Robinet* si approssima, sotto certi riguardi, all'ateismo, in modo che gli atei non l'hanno ricevuta tanto di malo umore. Ecco come scrive *Elvezio*: « Pochi filosofi hanno negato l'esistenza di un Dio fisico: *vi è una causa di ciò che è, e questa causa è ignota.* Or che si dia a tal causa il nome di *Dio*, o qualunque altro, che cosa importa? Le dispute su questo soggetto non sono che dispute di vocaboli. Egli non è così del Dio morale. L'opposizione che si è sempre trovata fra la giustizia della terra e quella del cielo, ne ha sovente fatto negare l'esistenza (1).

« Coloro che non hanno idea di Dio son eglino atei? No; perchè tutti gli uomini lo sarebbero, perchè alcuno non ha idee nette della divinità; perchè in questo genere ogni idea oscura è uguale a zero, e che finalmente confessare l'incomprensibilità di Dio, si è,

(1) De l'Homme, etc., sect. IX, cap. XV. nota 15.

come lo prova il sig. *Robinet*, dire, sotto un giro di frase differente, che non se ne ha alcuna idea (1). »

« Il ragionamento di Robinet su la teologia razionale è in verità molto istruttivo; ma come è stato spinto molto lungi, si può facilmente abusarne di una maniera strana, e farlo servire di punto di appoggio all'ateismo. Alcun metafisico prima di Robinet non aveva ancora provato con tanta sagacità l'impossibilità di acquistare una conoscenza teorica di Dio e delle sue qualità. Egli non andò troppo lungi, che rigettando ogni spezie di antropomorfismo in generale, e negando l'esistenza d'idee valevoli degli attributi morali di Dio, egli rovescia ugualmente ogni credenza alla qualità della natura divina, credenza, che il bisogno della ragione umana rende necessaria. Una simile critica della teologia razionale non può condurre che all'ateismo o ad un indifferentismo, che non vale mica meglio (2). »

La conoscenza e l'esame della dottrina di *Robinet* su l'Assoluto è dunque molto importante.

§ 133. « Tutto è causa o effetto: diciamo meglio: Una cosa sola è causa, tutto il resto è effetto. Io chiamo causa, ciò che ha in sè il principio della sua attività, ciò che porta nella sua essenza completa la ragion prossima ed ultima dell'effetto che essa produce.

« Che egli bisogna rimontare ad una causa efficace per sè stessa, è stato sufficientemente provato prima di me. Una progressione infinita di effetti, che procedono gli uni dagli altri, ove si fa entrare tutto ciò che è, suppone una tal causa nello stesso tempo che l'esclude. Perchè, dice il dottor *Clarke*, se si riguarda

(1) Op. cit., Sez. II, Cap. XIX, nota 28.
(2) Buhle, op. cit., loc. cit.

questo progresso all' infinito, come una collezione di esseri o di effetti contingenti, che son legati gli uni agli altri, di cui non ve ne ha uno che non dipenda da quello che lo precede, è evidente che non può esservi causa interna della sua esistenza, poichè alcuno non è supposto esistere per sè stesso. Intanto si vuole che questa serie pretesa infinita di fenomeni esista. Esiste ella dunque per la fecondità di una causa esteriore, che non ha punto alcuna causa di sè stessa.

« L'unità di questa causa non è meno incontrastabile: se vi fossero due cause di questa natura esse sarebbero indipendenti l'una dall'altra e da tutto il resto; sarebbero, in conseguenza, illimitate ed infinite. Vi sarebbero perciò due infiniti distinti, prima assurdità. Queste due cause, tirando da sè stesse la loro efficacia, esisterebbero necessariamente ed indipendentemente. Ciascuna di esse potrebbe esser concepita esister sola, e si potrebbe concepire l'altra come non esistente. Donde seguirebbe, che alcuna non esisterebbe necessariamente; seconda assurdità. Io ne aggiungo una terza. Queste due cause avrebbero un potere immediatamente efficace di effettuare le loro volontà. Ed a ragione della loro indipendenza assoluta queste volontà potrebbero essere contraddittorie. Supposto dunque, che l'una volesse creare il mondo, e che l'altra nol volesse; per la volontà efficace della prima il mondo esisterebbe, e per la volontà egualmente efficace della seconda esso non esisterebbe (1). »

In questa terza dimostrazione dell'unità di una causa necessaria, *Robinet* suppone la causa necessaria dotata di volontà; la suppone, in conseguenza dotata d'intelligenza. Egli insegna questa dottrina più in-

(1) Robinet, De la nature, tomo 1, I. P., c. II.

nanzi. « Io concepisco tre cose in una causa; una volontà, che si determina, un'intelligenza che conosce, una potenza che opera. . . Ogni essere privo d'intelligenza e di volontà non può essere supposto attivo da sè stesso. Egli vi ha della contraddizione a dare alla materia una forza attrattiva necessariamente inerente, ma cieca, e le cui operazioni non sieno punto dirette da una causa esterna intelligente. Perchè allora, come i corpi celesti potrebbero essi seguire regolarmente la ragione inversa de' quadrati delle distanze dal centro? In virtù di che avranno essi potuto scegliere questa proporzione, preferendola a tante altre combinazioni possibili (1)? »

Da quanto ho rapportato si vede, che *Robinet* non sembra allontanarsi da' principj del teismo.

Nel Capo III, incomincia a proporre il suo sistema; ma anche qui egli si copre di un velo in modo che sembra non allontanarsi dalla dottrina di una causa prima intelligente e libera. « Noi siam soliti a dire: Dio buono, Dio giusto, Dio saggio, Dio intelligente. Ci è ancora stato insegnato, che Dio ama, che egli odia, che egli punisce, che egli premia; ma sicuramente, o queste maniere di parlare son vôte di senso nella nostra bocca, o esse esprimono male gli attributi della divinità. Se s'intende per bontà, sapienza, giustizia, ed intelligenza divina, qualità simili, all'infuori dell'estensione, a quelle che si rincontrano negli uomini, si cade in un antropomorfismo sottile, che non è che più pericoloso. De' tratti sì poco rilevati sfigurano la maestà suprema in luogo di pingerla. La sapienza, che per noi è una scelta giudiziosa fra il bene ed il male, un allontanamento sincero da que-

(1) Loc. cit.

sto, e la pratica volontaria dell'altro; la sapienza può ella convenire a colui che per la sua essenza è incapace di male? L'intelligenza che istruisce, che rischiara, che scopre la verità, e dissipa i prestigj dell'errore, appartiene ella ad uno spirito, che nulla ha da comprendere, *che vede tutto in lui, che sa tutto, perchè egli ha tutto fatto?* »

Senza dubbio noi non ammettiamo altra intelligenza in Dio se non che una visione. Siamo dunque di accordo con *Robinet*, mi si dirà. Lo siamo in questo Capitolo; ma non lo siamo dal Capitolo LIII, sino al Capitolo LXIV, della quinta Parte. « Egli non vi ha alcuna temerità a dire, che Dio nulla ignora. *Vi ha della contraddizione a sostenere, che egli sa tutto.* Perchè nel medesimo tempo che si assicura, essere questo Ente Supremo esente dalla imperfezione della nostra intelligenza, se gliene attribuisce il fondo, che è una entità creata, e per conseguenza imperfetta di una imperfezione metafisica (1). »

Se queste due proposizioni, *Dio sa tutto*: *È falso che Dio sa tutto*, son visibilmente contraddittorie, *Robinet* è in contraddizione con sè stesso. Questo filosofo ha trovato nella prima Parte, che la nozione di causa racchiude l'intelligenza; e nella quinta s'impegna a negare l'intelligenza alla causa prima.

Ma egli è inutile il mettere *Robinet* in contraddizione con sè stesso: bisogna esaminare la dottrina di questo metafisico, esposta nella quinta Parte della sua opera.

§ 134. « Privi delle facoltà necessarie per penetrare la costituzione interiore, e la vera natura delle cose, incapaci di una conoscenza immediata, non avendo ancora l'idea di ciò che può essere una tal conoscenza,

(1) 5.a P., t. II, cap. LXI.

noi non possiamo avere alcuna nozione che non abbia per principio un'idea semplice, acquistata o col favore de' sensi, o colla meditazione del nostro proprio spirito, che si ripiega su di sè stesso per contemplare le sue operazioni. Nella natura, e nella natura sola è il tipo di tutto ciò che possiamo concepire positivamente, chiaramente e distintamente, la nostra esperienza non essendo giammai, che delle cose naturali. Quindi se noi vogliamo dare la sapienza, l'intelligenza, la bontà, o altra potenza ad un essere, quale che siasi, l'idea di queste perfezioni, a qualunque grado che noi la portassimo, avrà sempre per base l'idea della sapienza, dell'intelligenza, della bontà, della giustizia, tali, quanto al fondo, quali le abbiamo riconosciute fra gli uomini. Giammai non perverremo a formarcene altra idea. L'estensione, e la durata nulla fanno alla loro essenza. Poichè dunque tutta la differenza, che possiamo immaginare fra le qualità di un tal essere e le nostre, si riduce a gradi di estensione e di durata, il nostro spirito non le snatura punto ingrandendole: portate ad una estensione quale che siasi, esse sono ancora qualità umane.

« Noi abbiamo la facoltà di aggiungere alle nostre idee, e non di cambiarne il fondo. La nostra immaginazione è, a loro riguardo, come quei vetri che ingrandiscono gli oggetti senza alterarne la forma. E nello stesso modo, che la lente, ed il microscopio non ingrandirebbero alcun oggetto, se questo non si sommettesse loro; il nostro intendimento, per qualunque sforzo che egli facesse, non immaginerebbe giammai da sè stesso una qualità, di cui non avrebbe alcuna conoscenza sperimentale, di cui nulla gli avrebbe portato l'impronta. L'intendimento assoggettato al corpo, e per mezzo del corpo a tutti gli altri oggetti sensi-

bili, non ha che due mezzi di avere delle idee, il sentimento delle sue facoltà, e l'esperienza di quelle degli altri esseri. Egli non ha che un mezzo di comporre l'idea delle perfezioni divine. Questo è di purgare e di esaltare le virtù delle creature (1).

« La divina essenza, inaccessibile all'immaginazione, ed alla ragione intellettuale, si altera se si rappresenta per mezzo di nozioni prese dalle cose sensibili; e se per rappresentarla si allontana da queste stesse nozioni, si cade infallibilmente in oscurità impenetrabili, in contraddizioni palpabili.

« Coloro, che, a mio avviso, pensano più ragionevolmente, senza perdersi in profondità inconcepibili, riguardano la divinità come una essenza, che nulla ha di comune con tutte le altre essenze, e le cui virtù, per conseguenza, nulla hanno di analogo alle proprietà degli altri esseri, sebbene ci sia impossibile di concepire alcuna cosa senza di questa analogia (2).

« Egli è impossibile, dice *Abbadie*, che tutte le parti della natura cospirino ad ingannarci, mostrandoci i caratteri di una sapienza, che realmente non esiste.

« Vediamo se questa testimonianza universale non è punto sospetta. A me sembra piena d'illusione, di errore, e d'impostura. Essa favorisce le due opinioni contrarie. I Manichei l'impiegavano con molto successo per dedurne l'esistenza di un principio malvagio. Eglino opponevano a questi tratti di sapienza un disordine ugualmente reale: Tanti animali nocivi, le tempeste, i tuoni, i tremuoti, la peste, la fame, le malattie, il dolore, la morte, e quel diluvio di de-

(1) 5. P., cap. V. (2) 5. P., c. VI.

litti, che inonda la società; credendosi in diritto d'inferirne l'inabilità dell'artefice di un'opera sì irregolare.

« Concludendo dall'effetto alla causa, non si può legittimamente accordare maggior perfezione a questa, che a quello. L'eccesso non sarebbe fondato che su di una congettura incerta. L'esattezza e la precisione logica esigono di più, che si dia alla causa tutto ciò che contiene l'effetto. Si giudichi da ciò quale inconveniente vi ha ad asserire, che Dio si è pinto nella sua opera, e che ciascuna parte dell'universo porta l'impronta di qualcheduno de' suoi attributi. L'ordine che vi regna non è più il tipo visibile della sua sapienza, come la nostra imbecillità non è l'immagine della sua intelligenza.

« L'esistenza dell'effetto prova invincibilmente quella della causa. Perchè dunque non si può concludere dalle qualità dell'uno a quelle dell'altro? Ciò è perchè la causa e l'effetto sono di un ordine differente. L'effetto è contingente, e la causa necessaria; l'uno è finito, l'altra è infinita. Ora non vi ha alcuna analogia fra il finito, e l'infinito. Pervenuti alla conoscenza di una causa necessaria, arrestiamoci là; ogni ricerca ulteriore sarà pericolosa. Per ragionarne *a priori*, abbiamo noi qualche cosa su cui possiamo appoggiare le nostre speculazioni, confermare le nostre ipotesi, effettuare le nostre finzioni? Come formare delle analogie *a posteriori*? L'Essere, che noi ci sforziamo di penetrare, essendo unico ed isolato al di là di tutto, non si pone sotto alcuna spezie conosciuta.

« Egli vi ha un Dio, cioè una causa de' fenomeni, l'insieme de' quali è la natura. Qual è egli? Noi l'ignoriamo, e siam destinati a sempre ignorarlo, in qua-

lunque ordine di cose che noi fossimo collocati, perchè mancheremo sempre di un mezzo di conoscerlo perfettamente. Si potrebbe ancora porre su la porta de' nostri tempj l' iscrizione, che si leggeva su l'altare che l'Areopago gli fece innalzare: *Deo ignoto* (1).

« L' antropomorfismo spirituale consiste ad ammettere dell' analogia fra le perfezioni di Dio, e quelle dell' uomo; a sostenere, che la differenza fra Dio e l' uomo non è propriamente una differenza di natura, ma una differenza secondo il più ed il meno per rapporto alle qualità che si fanno entrare nelle idee complesse dell' essere divino, e dell' essere umano: a pretendere, che l' intelligenza, la bontà, la giustizia, ecc. sono in Dio della stessa natura che lo sono nell'uomo; in un vocabolo, attribuire a Dio le virtù morali dell' uomo, sebbene queste si suppongano in Dio infinite (2). »

§ 135. Ad oggetto di toglierci qualunque nozione di Dio, il Filosofo, di cui esponiamo ed esaminiamo la dottrina, s' impegna a provare, che noi non abbiamo alcuna nozione dell' infinito, e che dire esser l' infinito incomprensibile è lo stesso di dire, che non ne abbiamo alcuna idea. Egli insegna questa dottrina nei Capi XXIII, XXIV, e XXV, della quinta Parte, i quali sono scritti in forma di un dialogo fra un metafisico, e l' autore. Eccone l'estratto:

« *Robinet.* Io non concepisco affatto l' infinito: io nulla concepisco nell' infinito. Più mi sforzo di pensarvi, più mi persuado esser temerario per uno spirito limitato di osare di affermare, o *di negare alcuna cosa* dell' infinito.

---

(1) 1. Par., c. III. (2) 5. Par., c. VII.

« *Metafisico*. Ed io v'insegnerò ciò che è l'infinito.

« *R*. Io vi ascolto.

« *M*. L'infinito è ciò che non ha limiti . . . Voi ridete?

« *R*. Voi mi date una definizione di vocabolo, dalla quale nulla apprendo.

« *M*. L'infinito è ciò a cui nulla può aggiungersi.

« *R*. Tutto ciò che è, è dunque infinito secondo voi.

« *M*. Come! tutto ciò che è, è secondo me infinito?

« *R*. Sicuramente: perchè tutto ciò che è, esiste individualmente e completamente. L'individualità non è mica suscettibile del più: nulla vi si può aggiungere.

« *M*. Voi lo dite.

« *R*. Prendete questa misura. Ella è un piede di dodici pollici. Potete voi aggiungervi qualche cosa?

« *M*. Perchè no? Io vi aggiungo un pollice, e ne fo una misura di tredici pollici.

» *R*. Cioè un piede di tredici pollici; non è così?

« *M*. No, ma un piede, più un pollice.

« *R*. Voi nulla aggiungete al primo piede, voi ne cominciate un secondo. Il piede è una misura determinata, e perciò incapace di crescere.

« *M*. Quando io dico, che l'infinito è ciò a cui nulla si può aggiungere, intendo che l'infinito è una grandezza, o quantità sì grande, che non può averne una maggiore.

« *R*. Badate di non variare ancora. Una grandezza tale, che è impossibile che ve ne sia una più grande, è ella perciò infinita?

« *M*. Se ella non lo è, quali limiti le darete voi?

« *R*. Ella potrebbe avere per limiti l'impossibile, una contraddizione, senza essere infinita.

« *M*. Ciò che non è limitato da alcuna cosa, non ha mica realmente de' limiti.

« *R.* Supponiamo una infinità di uomini, o, per conservare i nostri termini, un numero di uomini sì grande, che non possa esservene uno di più. Questo numero è infinito, secondo la vostra definizione.

« *M.* È l'infinito stesso.

« *R.* Voi ammettete la supposizione di una infinità di uomini. Voi supponete bene ancora, io credo, che ciascun individuo di questa collezione infinita abbia due mani, e due piedi, come l'abbiamo voi ed io. Ecco in tal caso un numero di mani doppio del numero degli uomini: i due numeri doppj ne fanno un quadruplo; ed il tutto fa insieme un numero tale che quello che voi dite infinito non è pertanto che il quinto. Giudicate al presente, se un numero di uomini sì grande, che Dio stesso non vi possa aggiungere più una sola unità, è veramente infinito?

« *M.* Io concepisco chiaramente che in un numero di uomini limitato e determinato vi sarebbe un numero maggiore di mani, e di piedi che di uomini. Ma a riguardo di una infinità di uomini, ... io non so che cosa dirne. Forse non doveva io ammettere la supposizione?

« *R.* Ella è il risultamento della vostra definizione dell'infinito. Intanto noi ne prenderemo un'altra, se voi l'amate meglio.

« *M.* Vediamo.

« *R.* La creatura non ha che un certo grado d'intensità. Dio non può mica crear l'infinito.

« *M.* Che ne segue da ciò?

« *R.* Supponiamo che Dio avesse tutto creato, all'infuori dell'infinito. In questa ipotesi il mondo sarebbe tanto grande, che non potrebbe esserlo maggiormente, e non sarebbe pertanto infinito.

« *M.* Io non vi accorderò questa seconda supposi-

zione. La potenza di creare è infinita, ed in conseguenza inesauribile.

« Se dicessi, che l'infinito è tutto ciò che è? Perchè se vi fosse qualche cosa di più dell'infinito, l'infinito sarèbbe limitato da questo sopra più, e non sarebbe mica infinito.

« *R.* Molto bene. Voi credete Dio infinito. Non esiste egli altra cosa oltre di Dio?

« *M.* Ma . . . Se . . .

« *R.* No, arrestatevi. Egli non ci appartiene punto di spiegare ciò che è l'infinito. L'infinito è per noi l'incomprensibile. Egli ci è così impossibile di definirlo, che di concepirlo.

« *M.* Come dunque intendere ciò che dice *Locke* (che voi leggete e citate sì volentieri), cioè che la nostra idea dello spazio è senza limiti, che la nostra idea del numero è senza limiti, che la nostra idea della durata è senza limiti?

« *R.* Queste espressioni significano solamente, che la nostra idea dello spazio, del numero, della durata, non ha de' limiti necessarj che ci obbligano di arrestarci: altrimenti, che queste idee non sono giammai sì grandi, che non avessimo ancora la facoltà di aggiungervi, di renderle doppie, triple, ecc. Vi ha una gran distanza da ciò all'idea di uno spazio infinito, la quale ci rappresenterebbe questo spazio che non sarebbe possibile di aggiungervi, non più che alla sua idea. E *Locke* nega fortemente, che noi abbiamo una tale idea dello spazio.

« *M.* Voi volete che l'idea dell'infinito lo rappresenti allo spirito tale quale esso è in sè stesso, e conseguentemente che l'idea dell'infinito sia infinita come il suo oggetto?

« *R.* Può ella forse esser minore? L'idea non è

l'idea, l'immagine, o la rappresentazione, che di ciò che ella veramente rappresenta allo spirito.

« Voi avete sagacità sufficiente per sentire la differenza che vi ha fra dimostrare, che una cosa non può aver de' limiti, e rappresentarsela senza limiti. Noi affermiamo, che Dio è infinito; non già per una conoscenza intuitiva della sua infinità, qual sarebbe quella che ci verrebbe da una idea chiara e distinta. Noi lo sappiamo per via di raziocinio: noi l'inferiamo dalla sua aseità. Noi non immaginiamo alcuna cosa che abbia la forza di limitarlo in alcun modo. Noi pensiamo, che la limitazione è una imperfezione che non gli conviene per alcun riguardo. Noi neghiamo, che egli sia finito. Negar per buone ragioni, che una qualità sia in un soggetto, è forse concepir chiaramente la qualità contraria?

« *M.* Io temo di essermi spiegato male. Permettetemi di ricorrere ad un autore più abile di me. Riprendiamo il libro di Locke.

« *Se trovo che io concepisco un piccol numero di cose, ed alcune di queste, o forse tutte d'una maniera imperfetta, posso formarmi l'idea di un essere che ne conosce un numero doppio, e posso raddoppiare all'infinito un tal numero, e così aumentare la mia idea di conoscenza, estendendo la sua comprensione a tutte le cose che esistono, o che possono esistere. Io posso fare lo stesso a riguardo dalla maniera di conoscere tutte queste cose più perfettamente, cioè, tutte le lor qualità, potenze, cause, conseguenze, e relazioni, ecc. Sino a ciò che sia perfettamente conosciuto tutto quello che esse racchiudono, o che può esservi rapportato: per tal mezzo, io posso formarmi l'idea di una conoscenza infinita o che non ha alcun limite.*

« *R.* Pria di rispondervi, vi prego di fare due osservazioni: la prima è che queste due espressioni, *infinito*, e *che non ha limiti*, non sono mica sinonime in sè. La prima significa una quantità che non può più crescere, e l'altra una quantità che può sempre crescere. Era stato fatto prima di me al Filosofo inglese il rimprovero di prender l'uno per l'altro. La mia seconda osservazione è, che se Locke, poco di accordo con sè stesso, ammette qui l'idea positiva dell'infinito, che egli rigetta formalmente altrove, io non mi incarico punto dell'apologia di questa contraddizione.

« Io potrò sempre aumentare la mia idea di conoscenza; giammai non estenderò la conoscenza di un essere a tutte le cose che esistono, o che possono esistere; perchè allora io sarei al *maximum*, e la mia idea non sarebbe più suscettibile di aumento.

« Finalmente io non vedo alcuna differenza tra avere l'idea dell'infinito, e comprender l'infinito. Chiunque sostiene che l'infinito è incomprensibile, dee negare che noi abbiamo l'idea dell'infinito.

§ 136. Non osservando le facoltà degli esseri in sè stesse noi le prendiamo da' loro effetti.

« La nostra intelligenza, sebbene nostra propria facoltà, non ci è nota se non che per mezzo dell'esercizio che ne facciamo. I suoi soli atti, come percepire, credere, dubitare, affermare, negare, ed altro, ecc., la manifestano. Consideriamo un istante questi atti e le loro pertinenze.

« Questi atti non partono mica dalla sostanza corporale, come dal loro principio produttivo. All'infuori di ciò, essi vi son legati di un modo sì intimo, che non si sviluppano, se non che per mezzo del suo concorso, di modo che l'influenza degli organi su questi atti dee esser posta fra gli elementi, che compongono

la nostra idea dell' intelligenza. Ciò mi ha fatto chiamare le fibre del cervello, fibre intellettuali, cioè non fibre che pensano, ma fibre che fanno pensar l'anima. *Esse la fanno pensare in modo, che, senza di tali organi, ella non penserebbe affatto.*

« L' impressione organica, (io intendo non già ciò che avviene nell' origine de' nervi nella sede dell' anima, ma l' azione degli oggetti su i sensi), ci è più sensibile che ciò che le corrisponde nella sostanza pensante. Ciò che corrisponde nell' anima all' impressione organica, non ci è ancora conosciuto che per un tipo di questa impressione.

« L'intelligenza, tale quale l'idea ce la rappresenta, è una attitudine dell' anima ad esser modificata, o, se voi l' amate meglio, a modificarsi in sostanza pensante per l' azione degli organi corporali. Una facoltà, che in un essere puramente spirituale si sviluppa senza organi corporali, non è dunque mica ciò che noi comprendiamo per l' intelligenza.

« Si ignora ciò che sarebbe il pensiere, e se esso possa esistere senza il corpo. Il pensiere puro, e l'intelligenza puramente spirituale, cioè una intelligenza, che si sviluppa senza organi, sono degli esseri de'quali non abbiamo affatto idea. Tosto che il pensiere è concepito sotto la forma di una modificazione di uno spirito per mezzo di un corpo, è una necessità di confessare, che non può esservi pensiere puro, o pensiere che sia la modificazione di uno spirito solo, senza l' intervento di un corpo (1).

« Gli spiriti puri non conoscono nè il caldo, nè il freddo, nè i colori, nè i sapori, nè gli odori, nè tutti gli altri accidenti della stessa spezie. Conoscerebbero

(1) 5. Par., c. XLIII, XLIV.

eglino forse le qualità sensibili, essi che non hanno alcun senso? Eglino non conoscono dunque la materia come noi la conosciamo, poichè questa non ha con essi i rapporti che ha con noi, e noi non la conosciamo che secondo questi rapporti. Un essere privo di organi sensitivi è, a riguardo delle qualità sensibili, come un cieco è a riguardo de' colori. Supponendo che gli spiriti puri conoscano in qualche modo il mondo materiale, sotto qual forma questo si offre loro? Senza inquietarmene, io son sicuro, che esso non si fa loro conoscere sotto alcuna forma sensibile, poichè eglino non hanno alcuna specie di sensi.

« Io non temo punto, che le persone, le quali avranno considerato meco ciò che è pensare, quale è l' unico mezzo di pensare, e di quale spezie sono gli oggetti nel pensiere, possano oramai dubitare che il pensiere non sia una proprietà dell' uomo solo.

« Il pensiere, considerato in sè stesso, è un tipo, una immagine di qualche oggetto, e non vi sono tali immagini in Dio. Per rapporto al modo, con cui esso si esercita, il corpo è un mezzo necessario per pensare, e Dio è l' essere puro. Quanto agli oggetti, il pensiere è limitato alla sfera delle cose sensibili, e Dio non sente punto (1).

« *Iddio non pensa mica come noi: egli dunque non pensa affatto. La sua maniera di comprendere non è mica la nostra: egli dunque non comprende affatto.*

« Egli non vi ha che una sola maniera di pensare, e questa è la nostra. Il vocabolo *pensare* nulla esprime se esso non esprime la nostra maniera di pensare. Noi non conosciamo che questa, ed i segni delle nostre

(1) Loc. cit., cap. XLVII, e XLVIII.

idee sono naturalmente inapplicabili a cose incognite. Confessare che Dio non pensa come noi, è dunque riconoscere che egli non pensa affatto. Un essere penserà egli senza aver alcuna cosa di ciò che costituisce il pensiere?

« *Noi ignoriamo la maniera con cui si fa l'intelligenza di Dio: in Dio non vi ha, dunque, affatto intelligenza.* In effetto, chi non ha il solo ed unico mezzo d'intelligenza, non ha mica intelligenza.

« Come accordare il sentimento ordinario coll'incomprensibilità di Dio, e de' suoi divini attributi? Io concepisco che cosa è la mia intelligenza, io ho l'idea del mio pensiere. Quindi io concepisco il fondo di ogni intelligenza, che rassomiglia naturalmente alla mia, e se tale è l'intelligenza di Dio ella non mi è più incomprensibile (1).

« Dio sa tutto, perchè egli ha tutto fatto. Egli vede tutto in lui per la necessità del suo essere. Se questo principio magnifico è la negazione precisa dell'intelligenza e della conoscenza, esso prova, io credo, che Dio non comprende affatto, non conosce affatto. Dio sa tutto? Ma l'intelligenza, facoltà limitata di sua natura, non prende mica l'universalità delle cose. Non è dunque mica in virtù di una intelligenza, che Dio sa tutto. »

Io prego il mio lettore di non isdegnarsi: si richiede molto sangue freddo nell'esame degli errori. Il lettore potrebbe dire: Il sig. Robinet confessa, che Dio sa tutto, ma dice, che ciò non è in virtù di una intelligenza: alla buon'ora; ciò poco importa, è ella questa una disputa di parole. Ma il Filosofo citato si

---

(1) Loc. cit., cap. LIV, e LV.

prende la libertà di dire di sì e di no su lo stesso argomento.

« Nulla ignorare, o saper tutto non è mica una stessa cosa? Niente affatto. L'ignoranza è una imperfezione. Nulla ignorare si è esser esente da questa imperfezione. Saper tutto sarebbe possedere in un grado infinito una facoltà necessariamente limitata.

« Egli non vi ha alcuna temerità a dire che Dio nulla ignora. Vi ha della contraddizione a sostenere che Dio sa tutto (1).

« Dio non è mica un essere intelligente: egli è dunque un essere cieco. Bella conclusione! Così ragionano alcuni, e forse un gran numero di coloro che fanno professione d'istruire gli altri. Eglino sostengono, che ciò che non è giallo, è rosso: non vi ha alcuna ignoranza in Dio: l'ignoranza è una imperfezione dell'uomo. Non vi ha intelligenza in Dio: l'intelligenza è una perfezione dell'uomo. Ciò che ci piace chiamare intelligenza infinita, perchè non abbiamo alcun nome che gli convenga, non è mica intelligenza; ma qualche cosa infinitamente superiore all'intelligenza, e che nulla ha di comune con essa, è forse una idea universale di tutto? No. È forse una intuizione immediata di tutte le cose? No. Quando io non comprendessi mica il valore di questi vocaboli, mi basta che essi sieno inventati dagli uomini, per affermare, che non esprimono punto una perfezione divina. È forse. . . No: è nulla di tutto ciò che l'uomo può comprendere, e dire. L'incomprensibile è ineffabile. Dio non è mica un essere pensante, un essere intelligente, ma un essere infinitamente più che pensante, infinitamente più che intelligente (2). »

---

(1) Loc. cit., cap. LX, e LXI.
(2) Loc. cit., cap. LXIV.

§ 137. Degli attributi, detti metafisici, di Dio, noi non abbiamo, secondo Robinet, alcuna nozione positiva: l'aseità, l'indipendenza, l'eternità, l'immutabilità, l'infinità, non sono che negazioni di idee positive. L'intelligenza non si può in alcun conto attribuire a Dio. Ma neppure può Dio riguardarsi come un essere cieco. Ma finalmente Iddio è la causa della natura secondo il Filosofo citato: egli è dunque un agente; e possiamo come agente riguardarlo? No, risponde Robinet: Iddio non agisce; egli non è nè libero, nè necessitato. Per provare, che Dio non agisce, il Filosofo, la cui dottrina esponiamo per esaminarla, procede a questo modo. Egli c'insegna, 1.° Che Dio non può agire per un fine; 2.° che Dio non agisce con de' mezzi; 3.° che Dio non agisce affatto. Esponiamo colle parole dell' Autore stesso questa dottrina.

« *È al di sotto di Dio di agire per un fine.*

« L'uomo, sommesso ad una folla di bisogni, desidera naturalmente di soddisfarli. Da ciò proviene una folla di passioni corrispondenti, che danno una scossa all'anima. Il bisogno di esser virtuoso, il desiderio di sapere, il nobile desiderio di essere utile, la sete dell'oro, l'ambizione degli onori, ecc., lo determinano ad agire. Tutti questi fini annunziano del difetto in colui che se li propone: imperfezione incompatibile con una essenza completa (1).

« *Dio non agisce affatto a caso, sebbene egli non agisca per un fine.*

« Genii profondi, si grida, saggi filosofi, cessate dalle vostre laboriose ricerche: a che fine tante veglie? Voi ci spacciate delle favole; ed i vostri sistemi immaginarj non sono che de' romanzi piacevoli. Ascol-

(1) Loc. cit., cap. LXXI.

tate Epicuro e Spinosa, maestri de' nostri filosofi moderni. Ciò che voi ammirate non è che l'effetto del caso, o di una cieca necessità. Egli è vero: se Dio agisce a caso, è al di sotto dell'uomo; se agisce per un fine è a livello dell'uomo. Ma egli dee essere al di sopra. La creatura intelligente, che ha sempre qualche cosa ad acquistare, sia in felicità o in conoscenza, che ha de' desiderj e delle passioni, che, in un vocabolo, non è giammai in uno stato di pieno contentamento, e di felicità immutabile, dee proporsi qualche oggetto nelle sue imprese. La sapienza esige che le sue menome azioni abbiano un fine. Collochiamo un essere in una condizione sì felice in ogni punto, che egli nulla possa acquistare, nè perdere, che non abbia nè bisogni, nè timori, nè desiderj: qual fine si proporrà egli? Nulla di tutto ciò che è fuori della sua condizione lo modifica. Nulla ha il potere di migliorarlo, nè di deteriorare la sua esistenza. Nulla è capace di determinarlo ad agire. Io suppongo intanto, che egli agisca. Allora bisogna dire, esser della sua natura di agire. Ogni fine gli è indifferente.

« Io non dico solamente, che ogni fine è indifferente a Dio. Io lo credo al di sopra di ogni fine. La pena, che si ha od assegnargliene uno che non sia indegno di lui, i giri ed i rigiri, che bisogna prendere per farglielo convenire, qualunque sia quello che si adotta, l'impossibilità in cui ciascuno si trova sempre, di prendere a questo riguardo un partito esente da inconvenienti, ne sono una eccellente prova.

« Io sarei molto sorpreso, se, vedendomi negare a Dio ogni fine nelle sue operazioni, si sospettasse, che io lo faccia agire a caso. Io sarei compreso molto male. Se Dio è superiore alla sapienza, che consiste a proporsi un oggetto lodevole ne' suoi passi, quanto

lo è egli maggiormente all' insensatezza, che agisce inconsideratamente, e ad una cieca necessità, che agisce senza sapere, ciò che ella fa!

« Noi diamo una volontà a Dio, noi gli supponiamo regole di condotta, noi gli prestiamo vedute: su di che tutto ciò è esso fondato? su la debolezza delle nostre concezioni. Questa volontà, queste regole di condotta, questi fini; tutto ciò svanisce innanzi ad un esame riflesso, il quale c' insegna che Dio non è soggetto a nulla di umano (1).

« *Dio non agisce affatto con de' mezzi.*

« La seconda cosa, in che si fa consistere la sapienza, è la scelta e l' impiego de' mezzi proprj allo scopo, che taluno si propone.

« Chi può tutto per sè stesso non si cura di agire con de' mezzi, che sono sempre un segno dell' impotenza intrinseca di colui che gl' impiega. L' uso, che egli ne tira, nel medesimo tempo che mostra la sua abilità a servirsene, e la sua prudenza nella scelta che ne fa, è ancora un avviso della sua debolezza. Il bambino che non può arrivare a' rami di un arbore, si serve di un bastone per far cadere i frutti. La meccanica ci offre le sue macchine per supplire alla forza che ci manca, la sapienza consiste a conoscere, e combinare tutti i mezzi, che conducono ad un fine, a bilanciare l' efficacia e la rapidità della loro azione, ed a determinarsi su questo paragone al mezzo il più sicuro ed al più celere. Queste operazioni mostrano in tutto l' imbecillità della natura dell' uomo. La ricerca la più esatta non osserverà in esse cosa che possa convenire all' Essere onnipotente, ed indipendente. Ove sarebbe la sua potenza, e la sua indipen-

(1) Loc. cit., LXXIV.

denza, se il successo delle sue operazioni fosse subordinato ad una scelta di mezzi? I mezzi sono per le nature difettose: essi ajutano l'esercizio delle loro facoltà, che non saprebbero operare senza istrumento: l'anima nostra non ha ella forse bisogno di un mezzo di pensare! Di che servirebbero essi ad un essere che non ha queste facoltà incomplete? Se Dio agisce, egli agisce per sè stesso: la sua attività non è improntata: ella opera immediatamente.

« Dio non ha dunque alcuna cosa di ciò che costituisce la sapienza. Dio non è mica un essere saggio. Egli è infinitamente più che questo titolo esprime (1).

« *Dio agisce egli?*

« Le questioni si preparano le une le altre. Dopo di esserci convinti che Dio non agisce per un fine, nè per de' mezzi, perchè una natura completa nulla ha da proporsi, e perchè ella opera immediatamente per sè stessa, non sarà forse fuor di proposito, di ricercare, se Dio agisce, o se il vocabolo *agire* non ha alcun senso conosciuto che gli convenga. Tutte le significazioni del vocabolo *agire* si tirano da ciò che noi sappiamo, dall' azione de'corpi, e da quella dell'anima umana. Ciò che sappiamo dell'una e dell'altra azione non potendo convenire a Dio, alcun significato del vocabolo *agire* non gli è applicabile. Dio non agisce mica come la materia, e l'anima umana son dette *agire*. Nulla sapendo dell'azione di Dio, in qual senso applicargli questa espressione? Dio è la causa prima, Dio è creatore, tutto esiste per Dio. Dio è, in questo senso, il primo e solo agente. Ma ciò è ancora esprimersi molto impropriamente perchè noi non abbiamo nozione della causalità, nè della potenza creatrice.

---

(1) Loc. cit., cap. LXXVI, e LXXVII.

Tutto ciò che ne sappiamo, si è, che vi è qualche cosa per cui tutto è. Io non penso, che far esistere ciò che non era possa chiamarsi *agire*, e questo vocabolo nulla può più significare di umano. Egli vi ha dell'abuso a dare lo stesso nome a due contraddittorj, al comprensibile ed all'incomprensibile (1).

« La libertà, secondo molti, è il potere di fare ciò che non si fa, o di non fare ciò che si fa: secondo altri, è la facoltà di volere o di non volere: alcuni la definiscono ancora il potere di agire, o di fare ciò che si vuole. Limitiamoci a questi tre sentimenti.

« Su le prime essi poggiano tutti su di una base comune, la volontà; il secondo sentimento sembra identificare la volontà e la libertà; il terzo subordina la libertà alla volontà: quanto al primo, coloro che si sentono il potere di fare ciò che non fanno, e di non fare ciò che fanno, suppongono sempre che eglino vogliono fare ciò che fanno, e che nol fanno perchè vogliono non farlo, cioè in conseguenza della loro volontà. Ecco tre definizioni differenti della libertà, che si accordano a darle una stessa origine, il volere, senza di che ella non può essere.

« Volere, in un essere che sente, o che pensa, è preferire fra diverse maniere di essere quella che egli giudica la migliore, sia che si tratti di fissarsi fra due beni, determinandosi al maggiore, o di prendere il minore di due mali, sotto un aspetto quale che siasi. La volontà ha necessariamente un oggetto: l'Essere non vuole senza una ragione di volere. L'oggetto della sua volontà è uno stato preferibile allo stato attuale, e la ragione di volere, il motivo del meglio. Egli non saprebbe volersi del male. Queste prime ve-

(1) Loc. citato, cioè 5. P., cap. XXVIII.

della dottrina che abbiam esposto. Prima d'intraprenderlo convien esporre più particolarmente la dottrina dello stesso Filosofo su l'Origine della natura: essa si trova nella sesta Parte dell'opera citata.

§ 138. « La natura risulta necessariamente dall'essenza divina, senza essere Dio, nè una porzione di Dio. La sua esistenza non ha avuto un primo momento, che non sia stato preceduto da un altro, e non avrà un momento ultimo, che non sia ugualmente seguito da un altro, senza pertanto che ella sia eterna (1). »

Ma sviluppiamo meglio il pensiere dell'Autore.

« Le nozioni le più esatte dell'eternità ce la fanno concepire come una durata semplice senza cominciamento e senza fine, senza passato e senza futuro, senza successione e senza vicissitudine quale che siasi.

« Si appella *eternità* una durata semplice, permanente, sempre simile a sè stessa, non già che si concepisca la compatibilità di questi vocaboli; perchè la durata non sembra propria che di una esistenza temporale, successiva, continuata; ma perchè ci manca il termine per esprimere ciò che non è nella natura. L'eternità è l'esistenza di Dio, esistenza assoluta, semplice, immobile, necessaria per sè stessa ed incommunicabile (2).

« Egli basta di richiamarsi la distinzione necessaria fra l'esistenza di Dio, e la durata del mondo, per mostrare; Che la natura non ha potuto essere nè eterna in sè, nè coeterna col suo Autore, avendo essa una durata, che non rassomiglia in alcun modo all'esistenza eterna. Questa è semplice, ed immobile; quella

(1) 6. Par., cap. ult.
(2) 6. Par., c. XII.

è successiva, e mutabile. L'una non è mica passeggiera, e l'altra passa incessantemente. La natura, ed il suo Autore esistono in due ordini di cose interamente differenti, che nulla hanno di comune, di simile, nè di analogo (1).

« Si ha della pena ad osservar della differenza fra queste espressioni, *esistere da tutta l'eternità*, *ed esser eterno*. La differenza è pertanto molto grande. La potenza creatrice è eterna; la sua eternità sarebbe una chimera se ella non potesse produrre eternamente il suo effetto, o altrimenti, se l'effetto non potesse mica esser prodotto sin dall'eternità della causa. Tuttavia non basta, che questo effetto possa esser prodotto sin dall'eternità della causa, per poter esser eterno come la causa. Supponendolo prodotto sin dall'eternità, esso non sarà ancora eterno. Per esserlo, bisognerebbe che entrasse nell'ordine dell'eternità, nell'ordine di una esistenza semplice, immutabile, necessaria per sè stessa. Or la sua essenza l'esclude da questo ordine: perchè il prodotto della potenza creatrice è l'esistenza di un essere temporale, e l'esistenza di un essere temporale è necessariamente fuori della eternità.

« Un essere può essere stato fatto sin dall'eternità di un altro essere, posto che si riconosce in questo una virtù eternamente produttrice; invece che ripugna, che uno stesso essere sia *fatto*, e nello stesso tempo *eterno* (2).

« *L'effetto dee coesistere colla causa, allora che questa ha necessariamente in sè tutto ciò che le bisogna per produrre il suo effetto.*

« È impossibile, che esista una ragion sufficiente di

(1) Loc. cit., c. XIII. (2) Loc. cit., cap. XVII.

un effetto qualunque, e che questo effetto non esista mica. Perchè l'essenza della causa è di produrre il suo effetto tosto che non le manca alcuna cosa di quello che le bisogna per la produzione. Se la causa è stata sempre completa, ella ha dovuto produrre il suo effetto sin dal cominciamento in cui ella è stata. Dio è la causa unica, causa completa, eternamente, ed essenzialmente completa, avendo in sè, per la necessità del suo essere, tutto ciò che gli bisogna per produrre il suo effetto che è il mondo. È dunque impossibile, che Dio sia senza che il mondo esista; che Dio sia stato, senza che il mondo esistesse.

« *Dio è, Dio è stato eternamente la ragion sufficiente dell'esistenza della natura. La natura ha dunque avuto l'esistenza tosto che Dio stesso ha esistito. La natura ha dunque avuto sempre la coesistenza col suo Autore.*

« Il tempo e l'eternità nulla hanno di comune. Solamente l'eternità non è mica stata avanti il tempo: in questo senso, si può avanzare, che il tempo è stato sin dall'eternità, sebbene fuori dell'eternità: e non già che esso è eterno (1).

« *Il mondo è un effetto della natura di Dio.*

« La produzione delle creature non è mica un effetto della volontà di Dio. Dio non è punto un agente volontario, nè libero. Dio non avrebbe potuto dispensarsi di creare il mondo, nè ritardarne la creazione, nè farlo di un'altra maniera. Una tal volontà, una tal libertà sarebbero imperfezioni in Dio. Ma la causa è essenzialmente creatrice, ed il mondo è un effetto della natura di Dio. Dio ha creato il mondo, perchè apparteneva alla sua essenza il crearlo. *Un principio,*

(1) Cap. XXVIII, e XXIX.

essenzialmente attivo, non può essere nella inazione. Una causa essenzialmente creatrice non può essere senza creare, poichè non può essere senza ciò che la costituisce ciò che è (1). »

§ 139. L'esame della dottrina di *Robinet* è molto importante. *Buhle* giudica, esser questa dottrina perniciosa e conducente all'ateismo; ma egli riguarda come invincibili i raziocinj co' quali *Robinet* prova l'impossibilità di acquistare una conoscenza teorica di Dio e delle sue qualità. L'esame che farò della dottrina esposta farà conoscere, se il giudizio di *Buhle* sia esatto. Io riassumo in primo luogo il sistema di *Robinet*, ragionando in nome di questo metafisico.

L'essere assoluto è immutabile. Lo Spinosismo e l'atomismo han fatto dell'essere assoluto il soggetto di tutti i cambiamenti che avvengono nella natura. Questi due sistemi son dunque assurdi. Non bisogna in conseguenza, far entrar la natura nell'essenza dell'essere assoluto. Essa ne è essenzialmente distinta. Essa è l'effetto dell'Eterno, e questo effetto non ha alcuna analogia colla sua causa. La causa è infinita, l'effetto è finito. Rigettando lo Spinosismo e l'atomismo ammetteremo noi la realtà della nozione di Dio che il teismo ci presenta? Non possiamo appigliarci ad un tal partito. Se la natura non ha alcuna analogia colla sua causa; e se Dio nel teismo riunisce in un grado sommo quelle qualità che si trovano in grado limitato nello spirito umano, segue che la nozione di Dio presentataci dal teismo volgare è falsa, e che essa è un antropomorfismo spirituale.

Da un'altra parte *Locke* ha ben dimostrato, che tutte le nostre idee semplici vengono dalla sensazione,

(1) Cap. XXXII.

e dalla riflessione su le operazioni dell'anima nostra; il che vale quanto dire, che queste idee ci vengono dagli oggetti che la natura racchiude. Noi non abbiamo dunque, nè possiamo avere alcuna nozione di ciò che è al di sopra della natura. Non abbiamo dunque alcuna nozione dell'infinito. Noi possiamo solamente distinguerlo dal finito, negando del primo ciò che conviene al secondo.

Da tutto ciò segue, che noi dobbiamo negare di Dio l'intelligenza, la volontà, la libertà, attributi che il teismo volgare gli dà; poichè queste qualità si trovano nell'uomo, ed in qualunque grado esse si elevino non possono giammai divenire infinite; perchè non vi è, nè può esservi alcuna analogia fra l'infinito, ed il finito. Da un'altra parte non può dirsi, che Dio sia un essere cieco, e necessitato nelle sue operazioni, poichè queste imperfezioni si trovano nelle creature.

Se non può dirsi, che la natura sia un effetto della volontà o libertà di Dio, dee dirsi, che essa è un effetto necessario dell'essenza divina; sebbene un tale effetto sia realmente distinto dalla sua causa. La causa completa dee esistere insieme coll'effetto; nè può esistere prima dell'effetto. La natura dee dunque coesistere col suo Autore. Ciò vale quanto dire, Che la natura è stata sin dall'eternità, sebbene non sia eterna; che, partendo dal momento presente, non si giungerà giammai ad un primo momento dell'esistenza dalla natura, sebbene la durata di questa non sia infinita.

Tale è la serie de' raziocinj, colla quale *Robinet* ha cercato di stabilire la sua dottrina. Incominciamo l'esame.

La gran difficoltà, che nel problema dell'origine degli esseri si è sempre presentata alla diligente me-

ditazione, è la conciliazione de' cambiamenti, che osserviamo nella natura coll' immutabilità racchiusa nell' idea dell' essere assoluto. Qual è l' origine del cambiamento se la causa prima è immutabile? *Spinosa*, e *Mirabaud*, ponendo il cambiamento nello stesso soggetto immutabile, ci hanno presentato una contraddizione evidente ne' termini. *Robinet* conviene di questa contraddizione, e cerca di evitarla. Vediamo, se egli sia riuscito nella sua impresa. La natura, secondo il Filosofo citato, è un effetto necessario dell' essenza divina: la prima è dunque inseparabile dalla seconda. Un essere indeterminato non può esistere: esso non esiste se non che nell' astrazione dell' intelletto. La natura dunque, effetto necessario dell' essenza divina, esister dee in un modo determinato quale che siasi. Ma questa natura esistente in un modo determinato è inseparabile dall' essenza divina; e questa essenza è immutabile anche secondo *Robinet*. La natura dunque esistente in un modo determinato, e come inseparabile da una essenza immutabile, dee esistere immutabilmente in un modo determinato. Nella natura non possono dunque, secondo il sistema di *Robinet*, esistere de' cambiamenti. Ma l' esistenza de' cambiamenti è una verità di esperienza interna. Il sistema, in conseguenza, di *Robinet* su la natura è assurdo.

La dimostrazione, che ho recato è senza replica. Sia l' essenza divina A, la natura sia espressa da B, C, D; i diversi stati di questa natura possono esprimersi da BCD, CDB, DBC, BDC, CBD, DCB. Ora la natura dee necessariamente esistere in uno di questi stati; e l' essenza divina non può produrla senza che la produca in uno di essi; poichè non può produrla in un modo indeterminato. Se la natura è prodotta nel modo BCD avremo questo modo come una conse-

guenza necessaria dell' essenza divina, e come inseparabile da essa. L' essenza divina farà dunque sempre esister la natura nello stato BCD, e sempre si avrà A, BCD. Gli altri stati della natura non potranno esistere, poichè lo stato BCD, come effetto necessario dell' essenza divina, e come inseparabile da essa, non può giammai cessare. I cambiamenti nella natura son dunque, in questo sistema, impossibili; ed il sistema in quistione è distrutto senza replica. *Spinosa, partendo dall' infinito, e dall' immutabile, non riuscì a farvi derivare il finito, ed il notabile. Mirabaud, partendo dall' essenza degli atomi della materia, non riuscì a farvi nascere le diverse combinazioni, che la materia incessantemente ci presenta. Robinet, partendo dall' essenza divina necessariamente produttrice della natura, è riuscito molto meno a far esistere il cambiamento nella natura.* È questa l' illazione legittima del primo argomento, che io oppongo al sistema di *Robinet*.

§ 140. *Spinosa* e *Mirabaud* ammisero nella natura un progresso infinito di modificazioni, nel quale partendo dallo stato attuale non si giunge giammai ad uno stato, che nella serie delle modificazioni sia il primo. La stessa dottrina, sebbene in un modo diverso, insegna *Robinet*. Ma se il progresso insegnato da' primi è assurdo, quello insegnato dal secondo è assurdo ugualmente. L'essenza divina non potendo far esister la natura che in un modo determinato quale che siasi; la natura dee avere uno stato originario, vale a dire uno stato in cui è prodotta. Un tale stato può e dee riguardarsi come il primo nella serie de' cambiamenti o delle modificazioni della natura. Ammettere una serie quale che siasi senza un primo termine è una contraddizione evidente.

Robinet conviene, che un numero infinito è impossibile, e pretende, che il numero de' momenti della durata del mondo non è infinito, ma inesauribile, e nel Capo 54 della sesta Parte ne adduce per prova l'inesauribilità della divisione di una parte qualunque della materia ammessa da alcuni filosofi coll' espressione di *divisibilità della materia in infinito*. Ma il filosofo, che io qui combatto, non sorte con ciò dall'imbarazzo. Se egli confessa l'assurdità di un numero infinito; l'assurdità dell' esistenza di un numero indefinito o inesauribile è ancora evidente. Un numero indefinito non esiste giammai in atto: qualunque numero io ponga in atto è sempre un numero determinato: io posso aumentarlo sempre, e non si può concepire un numero, che non possa coll' addizione aumentarsi; ma da ciò non può mica concludersi che un numero indefinito possa esistere. Il numero indefinito non è altro che la nozione generale del numero, e gli universali non esistono che idealmente. *Robinet* effettua un' astrazione. Ricorrere alla divisibilità inesauribile della materia, per provare, che la durata del mondo non ha un primo momento, è un circolo vizioso; poichè appunto una tal divisibilità si nega da noi; e si nega per la ragione, che, come ho provato nel Capo antecedente, pone un assurdo. *La natura dee essere stata prodotta in uno stato determinato. Se essa si riguarda come produzione necessaria dell'essenza divina, esclude il cambiamento. Se poi si riguarda come effetto solamente, prescindendo da qualunque altra circostanza, suppone necessariamente uno stato primitivo, o un primo momento della sua esistenza.*

È questa l'illazione legittima del secondo argomento che io oppongo alla dottrina di *Robinet*. Ma risaliamo all' origine dell'errore di questo metafisico su l'oggetto

che ci occupa. Egli ammise col volgo degli scrittori di ontologia: 1.° Che la causa dee coesistere coll'effetto, e che non può, in conseguenza, avere una priorità di tempo riguardo all'effetto; 2.° Egli, sebbene abbia concepito l'eternità senza alcuna successione, pure, effettuando un' altra astrazione, immaginò una durata comune all'Eterno ed alla natura, all'eternità, ed al tempo. L'analisi, che io ho fatto della causalità e del tempo distrugge queste illusioni. *Robinet* ragiona a questo modo: La causa completa non può esistere, se non che insieme col suo effetto. La natura coesiste dunque col suo Autore. Il principio, io rispondo, è falso, e per ciò falsa eziandio l'illazione che ne deriva. La causa è prima dell'effetto, poichè l'effetto esiste per la causa. Questa priorità, si replica, è una priorità di natura, e noi parliamo di una priorità di tempo. Ma una priorità di tempo, io rispondo, distinta dalla priorità di natura è una cosa chimerica: ella suppone una durata distinta dalle cose esistenti; ed una tal durata è un' astrazione effettuata. Quando *Robinet* ammette un tempo *coesistente coll' eternità*, io gli domando che mi dia una nozione netta di questa *coesistenza*. *Coesistere* significa egli esistere nella stessa durata? Con ciò si pone una terza durata comune a due diverse durate, cioè all'eternità ed al tempo; e questa chimera è ella altra cosa che un' astrazione effettuata? Come *Robinet*, che spesso a torto ed a rovescio declama contro la mania delle astrazioni, è egli spesso la vittima di astrazioni effettuate? Questo *coesistere*, si dirà forse, significa che la natura è stata, *sempre che* l'Autore di essa è stato. Ma io torno a replicare: Ciò significa: La natura è stata nello stesso *sempre*, in cui è stato l'Autore di essa. Ma questo *stesso sempre* significa egli altro se non che una stessa durata? Vi ha

dunque una durata comune all'Eterno ed alla natura? Non è forse ciò un ammettere una durata distinta dalle cose che esistono? Se la durata non è che l'esistenza delle cose, ciascuna cosa ha la sua durata: non vi ha dunque alcuna coesistenza o esistenza nella stessa durata. Io ho ridotto l'idea della simultaneità alla relazione di causalità. La mia dottrina, su l'identità delle due relazioni di causalità e di tempo, è della più alta importanza. Quale altra relazione vi ha mai fra l'Autore della natura, e la natura, fuori della relazione di causalità? Se altra non ve ne può essere non bisogna limitarci a dire: *La natura dipende dal suo Autore; e non esiste se non che per lui? Non bisogna da ciò dedurre, che conviene all'Autore dell'universo una priorità di natura relativamente all'universo?* Iddio è, e la sua esistenza è l'eternità. La natura è, e la sua esistenza è il tempo, cioè un'esistenza successiva. Una coesistenza del tempo coll'eternità è chimerica ed impossibile.

Ma l'esistenza dell'effetto non è forse inseparabile da quella della causa? Io ne convengo: una causa non è causa, se non perchè produce o fa esistere l'effetto. Si replica: Da ciò non bisogna forse concludere, che l'effetto esiste *tosto che* la causa esiste? Una tal espressione, io rispondo, è vôta di senso: quel *tosto che* significa *nella stessa durata:* ora il dire: L'effetto esiste nella stessa durata, o nello stesso istante di durata, in cui esiste la causa, è lo stesso che ammettere una durata distinta dalle cose che esistono e comune a tutti gli esseri; il che, io replico, è un'astrazione effettuata. La causa è per natura anteriore all'effetto, nè vi ha altra anteriorità reale nelle cose. La simultaneità non può competere alla causa ed all'effetto: essa compete a due cose indipendenti l'una

dall'altra, sebbene inseparabili, o perchè tutte e due sono effetti di una terza cosa, o perchè tutte e due sono concause di un effetto. È questa la vera dottrina sul tempo e su la causalità che io ho stabilito nel Capo X del volume antecedente, e la cui ignoranza è stata la causa di errori funesti nella filosofia.

Ma si dirà: Come spiegare con questa dottrina il passato ed il futuro? Nulla, io rispondo, è più facile, se A è primo, B secondo, C terzo, D quarto; B è l'immediatamente futuro riguardo ad A; C e D sono i futuri più lontani. A è poi passato prossimo riguardo a B, più rimoto riguardo a C e D. *La coesistenza della natura coll'Autore di essa è assurda; ed effettua un'astrazione.* È questa l'illazione legittima del terzo argomento, che io adduco contro il sistema di *Robinet.*

§ 141. Le contraddizioni poi, in cui cade *Robinet* su la nostra nozione di Dio, son tante e così vicine l'una all'altra che mi hanno recato la più gran sorpresa. Domandate in primo luogo a questo metafisico: Abbiamo noi o non abbiamo alcuna nozione di Dio o dell'infinito? Egli vi dice insieme no e sì. Nel Dialogo su l'infinito, che ho recato nel § 135, egli dice, esser temerario per uno spirito limitato, di osare di affermare o di negare alcuna cosa dell'infinito. Ricordiamoci per un momento di questa asserzione, e vedremo, che egli la contraddice. In primo luogo l'Autore afferma dell'infinito l'esistenza eterna; poi nega dell'infinito l'intelligenza, la volontà, la libertà, ecc. Non è questa una palpabile contraddizione? In secondo luogo ci dice, nella conclusione generale da me rapportata nel § 137, che noi possiamo distinguere l'infinito da tutto quello che conosciamo. Ciò è certamente un dir qualche cosa dell'infinito, ed è insieme un contraddire visibilmente quanto egli aveva detto nel Dialogo.

Inoltre nello stesso Dialogo colla massima franchezza *Robinet* ci concede una nozione di Dio quale che siasi, e non ce ne concede alcuna. Egli termina il Cap. XXIV dicendo, Che l'essere Dio incomprensibile importa, che noi non possiamo averne alcuna idea, come può vedersi nel passo da me rapportato nel § 135; ed egli tosto, seguendo il Dialogo, soggiunge il Cap. XXV, in cui cerca di provare, che l'idea che noi abbiamo dell'infinito è un' idea negativa: «Tutto è positivo ed assoluto nell'infinito in sè stesso. Per tal ragione non possiamo aver dell' infinito, se non che un' idea negativa.»

Ora il non avere alcuna nozione dell'infinito, e l'averne una, benchè negativa, sono certamente due cose contraddittorie l'una all'altra.

Inoltre questo filosofo ci dice, che Dio ci è noto sotto il concetto di causa. Ora un tal concetto è certamente una nozione positiva. La causa ne' passi rapportati nel § 133 è definita da *Robinet:* Ciò che ha in sè il principio della sua attività, ciò che porta nella sua essenza completa la ragione prossima ed ultima dell' effetto che essa produce. Ora vi ha egli mai una nozione più positiva di questa?

Ma risaliamo finalmente all'origine di queste nozioni negative.

La sensibilità e la coscienza ci presentano alcuni oggetti vestiti di alcune qualità. Quando noi, meditando su di questi oggetti, distacchiamo coll' analisi alcune qualità, o, dopo di averle distaccate, le riuniamo per sintesi; le nozioni che ne risultano son tutte positive. Ma se dopo di ciò paragoniamo fra di esse le nostre nozioni; e vediamo, che l' una è diversa dall' altra, nascono le nozioni negative. Così, se dopo d'aver conosciuto che l'animale è sensitivo, paragoniamo questa nozione con quella del sasso, vediamo, che al sasso

non conviene la sensibilità; e la nozione negativa di *un essere insensibile* nasce nel nostro spirito. Da ciò segue: 1.° Che ogni nozione negativa è una nozione complessa; 2.° Che essa può risolversi in un giudizio negativo; 3.° Che è sempre positiva sotto qualche aspetto, e che non possono esservi nozioni perfettamente negative.

Le nostre nozioni semplici, in sè stesse considerate, qualunque sia la loro origine, son tutte positive. Allora che, paragonando queste nozioni fra di esse, ritroviamo, che A non è B, il che vale quanto dire, A è diverso da B; la nozione complessa di questo giudizio, *A non è B*, è una nozione negativa. Ora una tal nozione comprende due nozioni positive, quella di A e quella di B. Anzi dico, che essa comprende tre nozioni positive, quella di A, quella di B, e quella di *diversità*. Questi tre elementi positivi costituiscono la nozione complessa, che si riguarda come negativa, badando solamente alla forma ordinaria della sua espressione.

L' analisi che ho fatto delle nozioni negative è importante: se i filosofi l' avessero eseguita avrebbero evitato molti errori, ed avrebbero avuto un principio luminoso, per dileguare non poche difficoltà su molte importanti quistioni. Per cagion d'esempio, molti filosofi e specialmente i difensori del materialismo ci dicono, che la nozione di un soggetto pensante immateriale è una nozione negativa; ma eglino non vedono gli elementi semplici, de' quali si compone questa nozione complessa: questi elementi son tre nozioni positive: La nozione di soggetto pensante, quella di estensione e quella di diversità. Un soggetto immateriale o inesteso, è un soggetto che non è esteso, è un soggetto diverso dall' estensione. Questi stessi filosofi non

hanno, da altra parte, veduto che la nozione di soggetto semplice si risolve nelle nozioni semplici di soggetto e di unità, e che le nozioni semplici essendo tutte positive, questa nozione complessa *di soggetto semplice* è ancora positiva.

Locke stesso non ha risalito alla vera origine delle nozioni negative. Nel volume antecedente ho dimostrato, che un corpo immobile non ci produrrebbe l'idea del riposo pria di avere l'idea del moto, e la privazione della luce non ci farebbe aver l'idea delle tenebre, pria di aver quella della luce. Le nozioni negative nascono da' rapporti.

Veniamo più da vicino alla quistione che ci occupa. *Robinet* confessa, che noi abbiamo una nozione negativa dell'infinito, e che in forza di questa nozione siamo autorizzati a distinguere l'infinito dalla natura, ed a negar di lui tutte le qualità che nelle creature scorgiamo. Secondo questa dottrina noi possiamo dunque formar su l'infinito molti giudizj negativi, de'quali il soggetto è l'infinito stesso: possiamo, in conseguenza, dire: *L'infinito non è A*, *l'infinito non è B*, ecc. Ma in ogni giudizio negativo la nozione semplice del soggetto dee esser positiva: abbiamo dunque una nozione positiva dell'infinito.

Mi si potrà opporre, dicendo: *Ciò che non è finito non è mutabile*, il soggetto di questo giudizio negativo è una nozione negativa: non è dunque necessario che il soggetto di un giudizio negativo sia positivo. Ma quest'espressione, *ciò che non è finito denota una realtà diversa dal finito*, e la nozione di una realtà quale che siasi è una nozione di una cosa positiva; e questa nozione è in conseguenza positiva. La ragione, partendo dalla realtà condizionale, pone legittimamente la realtà assoluta. Ciò si ammette dal filosofo che qui

combatto. Paragonando insieme le due realtà, cioè l'assoluta colla condizionale, noi neghiamo della prima ciò che è proprio della seconda, e formiamo così de' giudizj negativi, la cui nozione complessa sembra di esser negativa, ma contiene tre nozioni positive: quella di realtà assoluta, quella di ciò che è proprio della realtà condizionale, e quella di diversità. Gli stessi raziocinj di *Robinet* sono una prova luminosa di questa verità. Questo filosofo pretende, che Dio non agisce per alcun fine; poichè l'agire per un fine ripugna ad un essere, il quale è sufficiente a sè stesso; che Dio non agisce con mezzi poichè un tal modo di agire ripugna ad un essere onnipotente. Tutti questi raziocinj suppongono dunque la nozione positiva dell'essere sufficientissimo, e quella dell'essere onnipotente; il che vale quanto dire; suppongono la nozione positiva dell'infinito.

Se la nozione dell'assoluto si vuol riguardare come oggettiva, per quel che ho detto nel volume antecedente; la nozione di una causa assoluta reale, almeno nella combinazione sintetica de' suoi elementi, è un prodotto del raziocinio; ed una tal nozione, composta di elementi positivi, non può non esser positiva.

Nel Dialogo da me citato *Robinet* esamina diverse definizioni dell'infinito, e le trova tutte difettose; ma egli ne tralascia una, che avrebbe dovuto notare. *L'infinito è ciò che è insieme tutto quello che egli può essere.* Io non so, nè mi curo di esaminare, se questa sia una definizione; ma è certamente una nozione chiara ed esatta dell'infinito. L'assoluto è immutabile: esso è dunque tutto ciò che può essere. Il finito non è mai tutto ciò che può essere, poichè è mutabile. Il mio spirito non ha tutte le conoscenze, delle quali è capace, nè tutte le modificazioni che può ricevere: esso non è dunque giammai insieme tutto ciò che può es-

sere: uno stato determinato esclude tutti gli altri; similmente un corpo in moto è capace di un' indefinita varietà di direzioni e di gradi di celerità. Il finito non è dunque tutto ciò che può essere. *Robinet* non può contrastar questa dottrina; poichè egli dice, che l' infinità dell'Autore della natura si deduce dall' aseità: ora se questo vocabolo d' infinità non è vôto di senso, dee certamente significar qualche cosa, e *Robinet* avrebbe dovuto determinarne il significato, e non variare giammai su di questo punto. Noi abbiamo ragionato con precisione: dall' aseità deduciamo l' immutabilità, e da questa l' infinità, e determiniamo in un modo preciso il senso del vocabolo infinito, dicendo, che *l'infinito è insieme tutto ciò che egli può essere*; nozione positiva più di qualunque altra mai.

Robinet giuoca eziandio su di un altro equivoco. L'idea dell'infinito è la rappresentazione dell' infinito. Una tal rappresentazione dovendo esser simile ed eguale al rappresentato, dee essere ancora infinita: ora uno spirito limitato non è capace di cose infinite. Non vi è dunque alcuna idea dell' infinito. Quest' argomento è un debole sofisma. Le idee non sono rappresentazioni degli oggetti. Ho dimostrato in più luoghi di quest'opera, che il vocabolo di *rappresentazione* applicato all' anima è vôto di senso. Inoltre lo spirito umano, sebbene abbia una nozione positiva dell' infinito, non comprende però l' infinito. Un altro errore madornale di questo filosofo, si è, come or ora vedremo, l'aver confuso la nozione di un oggetto colla comprensione del medesimo.

Concludiamo: *Robinet cade in contraddizione negandoci qualunque nozione dell' infinito, ed affermando che l'infinito esiste. Egli cade in contraddizione, negandoci siffatta nozione, e dicendo, dall'al-*

tra parte, che noi abbiamo una nozione negativa dell' infinito. Egli non ha conosciuto la vera origine delle nozioni negative. Egli si è ingannato non ammettendo che noi abbiamo una nozione positiva dell' infinito.

Son tutte queste proposizioni illazioni legittime dei razioeinj che io oppongo in quarto luogo alla dottrina di *Robinet*.

§ 142. Il filosofo, che io qui combatto, non ha ben terminato lo stato della quistione su l'origine della natura. La natura, secondo lui, è un effetto dell'assoluto. Ora si domanda: *La natura è perchè l'assoluto è, o pure perchè l'assoluto la fa essere?* Ciò vale quanto dire: *La natura è ella una conseguenza necessaria dell'essenza divina, o pure è un effetto contingente dell'atto libero dell'assoluto? Robinet* decide la questione nel primo aspetto: La natura, egli dice, è un prodotto necessario, o una conseguenza necessaria dell'essenza divina. Ma io gli domando. Per qual ragione partendo dalla natura voi ponete un essere al di sopra della natura? Ciò è, voi mi rispondete, perchè la natura è un effetto, ed ogni effetto suppone la causa da cui dipende: ma come, io replico, conoscete voi che la natura è un effetto, se non perchè l'esistenza della natura è mutabile e condizionale? Ora, un' esistenza mutabile è un' esistenza che poteva esistere e non esistere, che poteva esistere in un modo diverso da quello in cui fu prodotta. La causa che ha dato l' esistenza all'universo mutabile ha dunque il potere eterno di far esistere l' universo, e di non farlo esistere: di farlo esistere in questo modo piuttosto che in un altro. L'esistenza della natura dee, in conseguenza, esser l' effetto dell' atto libero della prima causa. È assolutamente necessario di rimontare a questo atto primitivo,

per poter rendere ragione dell' esistenza mutabile e contingente della natura. Si può rendere ragione dello stato presente della natura per lo stato precedente. Ma rimontando non si può rendere ragione dello stato primitivo ed originario della natura, se non per mezzo dell' atto libero della prima causa. Se la natura fosse una conseguenza necessaria dell' essenza divina, ella sarebbe immutabile come quest' essenza. Tutta la natura colla varietà prodigiosa delle sue vicissitudini predica altamente la libertà del suo Autore supremo.

Nella supposizione di *Robinet* io ritrovo impossibile l' esistenza di qualunque azione non solamente nella natura, ma fuori della natura. L' essenza divina non agisce per dar l' esistenza a ciò che segue necessariamente da lei, come il triangolo non agisce per produrre ciò che segue dalla sua essenza. Questo metafisico non s' inquieta a questa illazione; poichè egli non ha difficoltà di negare a Dio qualunque azione. Ma se Dio non agisce, egli non produce la natura, e questa non è un effetto. È inconcepibile come questo metafisico si avvolga incessantemente in un circolo di contraddizioni.

La natura dee l'esistenza all'atto libero della prima causa. Ma non vi può esser libertà senza intelligenza. Un essere che non conosce sè stesso e la sua azione, non può mica esser l'Autore libero di una cosa quale che siasi. Egli sarebbe necessariamente ciò che è, e niuna cosa potrebbe liberamente avere l' esistenza da lui.

Robinet aveva conosciuto queste verità nel Capo II della prima Parte: io concepisco, egli dice, in quel luogo da me rapportato, tre cose in una causa: una volontà che si determina, un' intelligenza che conosce, una potenza che opera. E perchè poi questo filosofo ab-

bandona, nella quinta Parte, la luce che gli balena su gli occhi, e cade in contraddizione con sè stesso? Non vi ha mezzo: o la natura è un risultamento necessario dell'essenza divina, o un risultamento del caso, o il prodotto di un'intelligenza libera. La prima supposizione non è conciliabile coll'esistenza de'cambiamenti; la seconda è vôta di senso; ella pone un effetto senza causa. Non ci è dunque permesso di porre altra origine alla natura che un atto d'intelligenza.

Robinet dice che Dio ci è noto sotto il concetto di causa: egli nega intanto che Dio agisca, che sia libero, e che sia intelligente. È questa una contraddizione che io in quinto luogo oppongo alla sua dottrina.

§ 143. *Robinet* pretende, che non può darsi alcuna intelligenza che non ripugni all'assoluto. Esaminiamo questa pretensione. Io ho fatto l'analisi dell'intelligenza umana: ho riconosciuto in essa le seguenti facoltà: sensibilità, coscienza, immaginazione, analisi, sintesi; facoltà tutte comprese nel vocabolo intelletto: come il desiderio e la volontà son comprese sotto il vocabolo di volontà.

Iddio è indipendente, egli esiste per sè stesso, e non può esser modificato da alcun agente esterno. Egli non può dunque avere sensazioni, poichè queste nascono dall'azione degli oggetti esterni su di noi: esse suppongono uno spirito dipendente e mutabile. La sensibilità non può dunque convenire a Dio.

I fantasmi sono percezioni riprodotte, che si erano eclissate: essi cambiano lo stato dell'anima nostra. I fantasmi non possono dunque convenire ad un essere immutabile. Iddio dunque non immagina alcuna cosa; egli non si ricorda nè si dimentica di alcuna cosa. Son tutte queste affezioni di uno spirito finito e mutabile.

L'analisi e la sintesi sono le facoltà elementari della meditazione. La meditazione è un mezzo per istruirci e per farci conoscere ciò che ignoravamo. Essa è dunque l' appannaggio di uno spirito finito e mutabile, e non può, in conseguenza, convenire ad un Essere infinito ed immutabile. Quando coll'analisi decomponiamo un oggetto, ciò avviene per l'impossibilità in cui siamo, di vederlo tutto intero con un solo sguardo: l'attenzione conviene dunque solamente allo spirito finito; le idee astratte sono necessarie per la limitazione del nostro spirito, il quale non può tutto vedere con un semplice atto. La sintesi serve a farci conoscere in intero ciò che conoscevamo per parti; ella c' istruisce, e l' istruzione ripugna all' infinito ed all' immutabile. Iddio dunque non astrae, non giudica, non ragiona.

Il desiderio e la volontà suppongono la mancanza di qualche cosa; e che si può migliorare il proprio stato con ottenerla. Questi modi del pensiere umano ripugnano, in conseguenza, ad un essere sufficientissimo ed immutabile.

Iddio non sente, non immagina, ed in conseguenza non si ricorda. Egli non *analizza;* e per ciò non attende e non astrae: non *sintesizza*; e per ciò non giudica nè ragiona. Non desidera e non vuole; ed in conseguenza non ha affetti, non ama, non odia, non si sdegna, non è commosso. Quale idea possiamo dunque formarci della divina intelligenza? Se niuno degli elementi, di cui si compone il pensiere umano, è applicabile a Dio, con qual diritto possiamo asserire che Dio pensa? Se niuna delle idee legate al vocabolo *pensare* è applicabile a Dio, qual senso può avere la proposizione, *Dio pensa*, *Dio conosce*, *Dio sa tutto*?

Noi abbiamo la coscienza del proprio *me*, e delle affezioni che sono nel *me*. Una tal coscienza può ri-

guardarsi come la visione interna del nostro essere. Possiamo dunque concepire in un essere immutabile una visione immutabile di sè stesso. Il signor *Robinet* è certamente nell'impossibilità di provare, che tal visione ripugni all'assoluto. Sono dunque nel diritto di stabilire, che questa proposizione, *Dio vede sè stesso*, non presenta nulla d'indegno della divina maestà; e che essa non è mica un' espressione vôta di senso.

L'esistenza della natura non è inseparabile dall'esistenza di Dio. La natura non è perchè Dio è, ma perchè Dio la fa essere: *Dixit, et facta sunt.* A questo atto ineffabile, per cui esiste tutto l'universo, io dò il nome di *volontà divina.* Abbiamo dunque una qualche nozione della scienza divina e della divina volontà. Arrestiamo qui la nostra speculazione. Lo scrutatore della divina Maestà resta oppresso dalla sua gloria.

Robinet pretende, che l'intelligenza non può attribuirsi ad un essere privo di corpo. Ma egli lo prova con un sofisma troppo grossolano. La nostra intelligenza, egli dice, dipende dalle impressioni esterne. Un essere dunque, che non può essere affetto dall'azione di agenti stranieri, non può essere intelligente. Un tale argomento è simile a questo: L'uomo è un animale a due piedi: un quadrupede non è dunque animale. Il dommatismo di questo metafisico è veramente degno di pietà. I modi in cui può svilupparsi o esistere l'intelligenza son varj ed ignoti all'uomo. Un' intelligenza che non si sviluppa, ma che è ciò che è, non ha bisogno di organi, che nel solo cervello di *Robinet.*

§ 144. Iddio non agisce, secondo il filosofo che qui combatto: se egli non agisce, certamente non agisce per un fine, nè per de'mezzi. Ma se Dio non agisce, egli non produce alcuna cosa; se non produce alcuna

cosa egli non è causa di alcun effetto. Iddio intanto, secondo lo stesso filosofo, è la causa della natura. Egli è dunque causa e non causa insieme. *Robinet* ammassa con gran facilità tali contraddizioni. Queste han preparato la nascita del criticismo, nel quale si pretende che l'uomo nulla può sapere al di là de' fenomeni, e che qualunque ipotesi, su l'origine della natura o su l'assoluto, è un puro ideale vôto di qualunque realtà. Per ammettere la realtà dell'assoluto, potrà dire un filosofo critico: Io non ho altro mezzo, che di porre la realtà di una causa della natura; ma l'assoluto non potendo agire non può esser causa. Son dunque costretto a porre colla realtà dell'assoluto, illazioni contraddittorie fra di esse. L'assoluto è dunque un puro ideale, a cui alcuna realtà non compete. La causalità è una legge soggettiva del nostro intelletto: essa non ha in sè alcun valore reale; e non è applicabile alle cose, in sè stesse considerate: essa non vale che nel mondo fenomenico. Ogni illazione che si deduce dalla causalità per le cose che sotto l'esperienza non cadono, è una illusione della nostra ragione. *Robinet* non sarebbe certamente nel caso di rispondere ad un tale argomento. La sua metafisica tenebrosa non ci presenta che una serie di contraddizioni.

Iddio agisce, perchè egli produce l'universo o la natura. Questa ci presenta una serie di cause e di effetti: Iddio dunque, dando l'esistenza alla natura, produce degli effetti per mezzo delle loro cause. Iddio vedendo sè stesso vede nella causa l'effetto che chiamiamo natura. Nulla può determinare Dio alla creazione della natura. Questa creazione è un atto primitivo liberissimo, che non è da alcuna cosa determinato. Iddio produce dunque liberamente alcuni effetti per mezzo delle loro cause. Questi effetti si chiamano *fini*, e le

cause si chiamano *mezzi*. Iddio dunque opera con dei mezzi che producono alcuni fini. In quest' operazione nulla vi è che sia indegno di Dio. Se, non ostante che Dio sia sufficientissimo a sè stesso, ed in sè stesso eternamente beato, egli produce la natura, segue, che egli può oprar con de' mezzi.

Iddio, per cagion d'esempio, ha fatto le cause che producono la pioggia: egli dunque produce la pioggia con alcuni mezzi. La pioggia feconda la terra: Iddio produce dunque la fecondazione della terra con alcuni mezzi. *Robinet* conviene con noi, che la natura è un effetto; e che Dio ne è la causa: egli soggiunge, che quest'effetto segue necessariamente dall'essenza divina. Ma ciò, come ho dimostrato, è un assurdo. La natura non esiste perchè Dio è; ma perchè Dio la fa liberamente essere. L'esistenza de' fini e de' mezzi nella natura è dunque incontrastabile.

§ 145. Iddio è incomprensibile. Da ciò *Robinet* deduce che non abbiamo alcuna nozione di questo Essere supremo. *Elvezio* approva la legittimità di questa deduzione. La natura, io rispondo, è incomprensibile: noi non abbiamo dunque alcuna nozione della natura. Da un'altra parte, non abbiamo alcuna nozione di Dio. Siamo dunque, secondo il raziocinio di *Robinet*, in una perfetta privazione di qualunque nozione; e per ciò in un' ignoranza assoluta. Tale è il risultamento mostruoso del ragionare di questo metafisico. La natura, secondo l'idea che se ne forma *Robinet*, è certamente incomprensibile. Chi mai può comprendere quella durata successiva, senza un primo istante, che il filosofo citato attribuisce alla natura? Chi mai può comprendere l'estensione di questa stessa natura? Ma che dico io! una picciola parte di materia, un corpicciuolo, non basta esso forse a confondere l'orgoglio

filosofico, che non sa distinguere l'incomprensibile dall'inconcepibile? Un piccolo corpo è divisibile in modo, secondo *Robinet*, che non si giunge giammai nè si può giungere all'atomo indivisibile, e senza parti: ora non è forse ciò un ammettere l'incomprensibilità di questo corpicciuolo? Che cosa è mai la natura in sè stessa, indipendentemente dalle nostre sensazioni e percezioni sensibili? È un'incognita causa delle nostre sensazioni. È questa la sola filosofica risposta, che può darsi ad una siffatta interrogazione.

Se voi mostrate, per la prima volta, ad un uomo, che non conosce la meccanica nè l'orologeria, un orologio, facendogli osservare, che questo corpo col moto del suo indice misura il giorno; egli sarà sicuro dell'esistenza del fatto; egli acquisterà una nozione dell'orologio; ma non arriverà a comprenderlo, ignorando il modo, come il fatto avviene; e non sapendo il modo della formazione dell'orologio. Questo corpo fattizio sarà dunque incomprensibile per lui, sebbene egli ne abbia una certa nozione. L'*Incomprensibile*, in conseguenza, non è la stessa cosa dell'*Inconcepibile*.

Noi vediamo, che alcuni modi di essere incominciano ad esistere. Questi modi suppongono un soggetto a cui appartengono, ed una causa che li produce. Se il soggetto è la stessa causa che modifica sè stessa, il soggetto sarà agente nella produzione; se poi il soggetto sarà diverso dalla causa, esso sarà paziente, e la causa esterna sarà l'agente. L'esistenza di questi modi suppone dunque necessariamente l'esistenza dell'azione. Ma che cosa è mai quest'azione, e come essa si fa? Agire si è produrre qualche cosa. Ma come la causa produce qualche cosa? Quando noi giudichiamo produciamo la percezione di un rapporto fra il sog-

getto ed il predicato. Una tal percezione è una modificazione attiva, perchè il soggetto a cui appartiene è la causa, che in sè stesso la produce. Ma l'azione con cui la produce è ella la stessa cosa di questa percezione, di questo atto chiamato giudizio? Non è la stessa cosa, poichè allora l'effetto si confonderebbe colla causa. L'azione, nel caso in esempio, sarà la comparazione. Ma questa comparazione suppone una causa, e questa è la volontà di comparare. Ora noi non vediamo alcuna connessione fra l'atto di volere e la comparazione. Non sappiamo dunque il modo come la comparazione si fa: ed in conseguenza l'influenza della nostra volontà sul nostro spirito, ed eziandio sul nostro corpo, sebbene incontrastabile, è per noi incomprensibile.

Concludiamo. *Dio è incomprensibile, ma non inconcepibile. Robinet si è ingannato, insegnando il contrario.*

La dottrina intera di *Robinet* su l'Assoluto è dunque falsa.

CAPO XVI.

Esposizione della Dialettica trascendentale.

§ 146. Molti filosofi prima di *Kant*, osservando le interminabili dispute de' metafisici su la natura del principio pensante, e su l'origine dell'universo, giudicarono, che non si poteva, su di tali oggetti inaccessibili all'esperienza, avere alcuna conoscenza certa. Da ciò nacque un disprezzo per la così detta metafisica, a cui si cercò di sostituire l'ideologia, cioè la scienza dell'origine e generazione delle nostre idee. Ma con siffatta sostituzione, fatta per altro sensatamente, non si sortì dall'imbarazzo: fra le nostre idee

vi ha quella dell'infinito: bisognava in conseguenza, ricercar l'origine di tale idea, e perciò esaminarne in seguito la realtà. L'ideologia dell'infinito non fu trascurata da *Locke*, nè da *Condillac*. Il Filosofo di Koenisberg seguì la stessa direzione, ed intraprese l'esame della nostra facoltà di conoscere. Egli determinò il senso del vocabolo *metafisica* in un modo più ristretto dell'ordinario. La metafisica, secondo lui, è quella parte della filosofia, che si occupa dell'*assoluto*. Quindi segue, che l'oggetto della metafisica è inaccessibile all'esperienza, e che è del solo dominio della ragione. Di fatto, può egli mai decidersi per mezzo dell'esperienza, se gli elementi primitivi della materia sieno semplici o composti, se l'universo abbia avuto un principio riguardo al tempo, o pure non ne abbia avuto alcuno? Queste ed altre simili questioni oltrepassano certamente i limiti dell'esperienza. Ma l'uomo può egli saper qualche cosa al di là dell'esperienza? Il risultamento della critica dell'intelletto è, secondo *Kant*, che tutto il sapere umano è circoscritto dentro i limiti dell'esperienza; che l'ordine trascendentale, cioè l'ordine *a priori*, è affatto ideale; che le categorie o i concetti puri dell'intelletto hanno solamente un valore empirico, cioè servono a formare l'esperienza, e sono elementi soggettivi di questa; ma non hanno alcun valore al di là di essa. La metafisica, cioè la scienza di ciò che è al di là dell'esperienza, è dunque, secondo questa dottrina, impossibile.

Ma vi ha di più. L'esperienza non ci offre se non che fenomeni, e apparenze. Le cose in sè, cioè i *nuomeni*, non si possono conoscere per mezzo dell'esperienza; da un'altra parte, non si possono conoscere *a priori*, poichè l'ordine *a priori* è ideale, e serve solo a formar l'esperienza. Le cose in sè non si possono

dunque in alcun modo conoscere. Ora la metafisica cerca di conoscere le cose in sè; ella non si contenta de' soli fenomeni. La metafisica dunque, come scienza, conclude il criticismo, è impossibile.

Ma sebbene la metafisica come scienza sia impossibile, perchè l' uomo nulla può sapere al di là de' fenomeni, o delle apparenze; pure avviene, che la ragione umana, rompendo i cancelli dell' esperienza, si slancia al di là del sensibile e dell' empirico, e stabilisce la realtà di qualche cosa, che sotto l'esperienza non cade. La ragione umana, per cagion di esempio, partendo dal momento presente è condotta ad ammettere una eternità quale che siasi; partendo dal composto non può non ammettere la ragione, o il fondamento della composizione. Il filosofo critico dee dunque cercare come ciò avvenga; e come una qualche metafisica sia il risultamento necessario della ragione. Il Filosofo, il quale esamina con profondità l'origine ed il valore delle umane conoscenze, non può tralasciare questa importante ricerca. Ella appartiene certamente ad una ideologia veramente filosofica, e non superficiale.

Una metafisica è essa possibile? Come è essa possibile? È questo il problema, che *Kant* si propose di risolvere nella sua *Dialettica trascendentale*. L'esposizione e l'esame di questa dialettica sono, in conseguenza, molto importanti.

§ 147. Io, ragionando in nome di *Kant*, riassumo su le prime la dialettica trascendentale, indi adduco i passi di *Kant*, ed alcune volte quei di Kinker nell' esposizione succinta della Critica della ragion pura. Nella nostra facoltà di conoscere fa d' uopo distinguere tre parti, la sensibilità, l' intelletto, la ragione. Colla sensibilità e coll' intelletto noi formiamo il mondo de' fenomeni, o la natura che a noi apparisce. Colla ra-

gione formiamo la natura assoluta, inaccessibile a' nostri sensi. Per formare la natura fenomenica la sensibilità ci dà alcune impressioni, che sono la materia delle nostre intuizioni sensibili. Queste impressioni, che chiamiamo sensazioni o sentimenti, sono isolate e sparse: per formare gli oggetti dell' esperienza è necessario di porre fra questi materiali della conoscenza, la congiunzione, e la connessione. Quindi ci abbiamo proposto il problema: *Come lo spirito colla sintesi delle sensazioni costruisce la natura sensibile?* La soluzione di un tal problema ci ha dato una teorica della sensibilità e dell' intelletto.

Lo spirito non si arresta agli oggetti empirici: egli partendo da questi giunge a porre degli oggetti al di là dell' esperienza.

L' esistenza di questi oggetti invisibili è il risultamento di alcuni raziocinj: il raziocinio è una sintesi di giudizj: possiamo dunque proporci il seguente problema: *Come lo spirito colla sintesi de' giudizj pone gli oggetti inaccessibili all' esperienza, ed una natura assoluta.*

Per risolvere il problema proposto dobbiamo esaminare la natura della nostra ragione: per fare un tale esame seguiremo il metodo stesso che abbiamo seguito nell' esame della natura del nostro intelletto. Noi abbiamo considerato il nostro intelletto come *facoltà logica*, cioè come facoltà di giudicare; e da questa considerazione abbiamo dedotto i concetti puri, il cui insieme costituisce la natura del nostro intelletto. La considerazione, in conseguenza, dell' intelletto come facoltà logica ci ha fatto conoscere l' intelletto puro, o l' intelletto come *facoltà trascendentale.* Nello stesso modo dunque considerando la ragione come facoltà logica, conosceremo la ragione come pura,

o come *facoltà trascendentale*; e così conosceremo la natura della nostra ragione, e l'origine insieme ed il valore di ogni metafisica.

La ragione come facoltà logica è la facoltà di ragionare. Il ragionare consiste a dedurre una conseguenza da alcune premesse. Queste sono dunque essenziali al raziocinio, essendo impossibile di ragionare senza alcuni principj o premesse. Queste premesse possono essere illazioni di antecedenti raziocinj. Ma finalmente bisogna, che nell'atto del raziocinio si riguardino alcune premesse come primitive ed assolute.

L'illazione di un raziocinio si può considerare come un condizionale, e le premesse, da cui l'illazione deriva, si possono riguardare come la condizione di questo condizionale. Ora la ragione, ammettendo la necessità de' principj per lo raziocinio, stabilisce, *che il condizionale essendo dato, con esso è data la serie intera delle condizioni; ed in conseguenza ancora l'assoluto, compreso nella totalità di queste condizioni.* Senza questo principio inerente alla nostra ragione non sarebbe possibile il raziocinio. Il dedurre consiste nel percepire una connessione necessaria fra l'illazione e le premesse. Il raziocinio è dunque possibile, in forza dell'enunciato principio.

L'assoluto è dunque la forma originaria della ragione,

§ 148. Ascoltiamo *Kant*: « La ragione nel suo uso logico ricerca la condizione universale del suo giudizio, nè il raziocinio consiste in altro, se non che in giudizio, in forza della riduzione della sua condizione ad una regola universale (ad una proposizione). La quale regola essendo esposta allo stesso tentativo della ragione, e con questo dovendo, finchè è possibile, ricercarsi la condizione della condizione, (coll'ajuto di un

prosillogismo) è evidente, che il particolare principio della ragione (nel suo uso logico) riguarda, che si trovi l'assoluto coll'applicazione alla cognizione dell'intelligenza, col quale sembra perfezionarsi l'unità dell'intelligenza.

« E questo precetto logico non può essere ne' principj della ragion pura, se non si prende il seguente principio: Dato ciò, che, secondo una condizione, ed una legge, dipende da un altro, dee darsi tutta la serie delle condizioni e delle leggi, e perciò ancora lo stesso assoluto (cioè questo si contiene nella congiunzione della cosa offerta).

« Ma questo principio della ragion pura è manifestamente un principio sintetico; poichè ciò che dipende da una legge, o condizione, riguarda invero analiticamente una qualche condizione; ma non mai l'assoluto. Da questo principio è necessario, che nascano varie enunciazioni sintetiche, ignorate dal puro intelletto, il quale non oltrepassa le cose dell'esperienza possibile, delle quali la cognizione, e la sintesi sempre dipende da una qualche condizione. Ma l'assoluto, se veramente ha luogo, si contemplerà separatamente, secondo tutte quelle condizioni, colle quali si discerne da qualunque oggetto dipendente dagli altri, e coll'assoluto si somministrerà necessariamente *a priori* la materia a molte enunciazioni sintetiche. Ma l'enunciazioni, che nasceranno da questo supremo principio della ragion pura, saranno, riguardo a tutti i fenomeni, *trascendenti*; cioè non potrà giammai farsi di esse alcun uso empirico conveniente (1). »

Per intendere l'oscuro linguaggio di Kant, ricorro a *Wolfio*. Questo Filosofo insegna, che tutte le pro-

(1) *Kant*, Dialettica trascendentale, n. 11, C.

posizioni categoriche possono ridursi a proposizioni condizionali. L'attributo, egli dice, si attribuisce al soggetto, sotto la condizione della definizione del soggetto stesso. Così, per esempio, quando si dice: *il triangolo equilatero è equiangolo*; questa proposizione categorica può ridursi alla seguente ipotetica: *se una figura piana rettilinea trilatera, sarà equilatera, sarà eziandio equiangola.* La definizione del triangolo equilatero è qui posta come una condizione, sotto la quale il predicato si afferma del soggetto. Il soggetto del giudizio può dunque riguardarsi, secondo *Wolfio*, come la condizione del giudizio. Ora nel raziocinio si mena il soggetto della conclusione sotto l'estensione del soggetto della maggior proposizione: si mena perciò una condizione ad un'altra condizione, cioè ad una regola universale. Con questa spiegazione s'intendono facilmente le seguenti proposizioni di *Kant. La ragione nel suo uso logico ricerca la condizione universale del suo giudizio.* Ciò significa, che il raziocinio ha bisogno di un giudizio, il cui soggetto comprenda il soggetto della conclusione. Il giudizio di cui parliamo è espresso dalla proposizione, che i logici chiamano *maggiore*: *il raziocinio non consiste in altro, se non che in un giudizio, in forza della riduzione della sua condizione ad una regola universale.* Il giudizio di cui qui si parla è la conclusione, e la condizione di questo giudizio è il soggetto della conclusione. La logica poi insegna, che la maggiore dee contenere la conclusione.

Ma ciò che dee particolarmente notarsi nella dottrina kantiana si è, che il principio supremo del raziocinio è un principio sintetico non già analitico. La proposizione, dice *Kant, dato il condizionale, si dee dare la condizione, è analitica.* Ma questa non ci

manifesta ancora l'assoluto, poichè la condizione può essere condizionale: l'assoluto è dunque un'idea, che la ragione aggiunge dal suo fondo; e che non si trova nel condizionale. Questo punto di dottrina del criticismo è molto importante.

§ 149. Appena un filosofo adotta un principio o un metodo, egli si sforza di renderlo generale. Siffatti tentativi hanno un esito incerto: alcune volte conducono allo scoprimento della verità, alcune altre conducono ad errori. *Kant*, esaminando la natura dell'intelletto e facendola consistere nella facoltà di giudicare, ha concluso, che l'intelletto aveva in sè alcuni concetti puri. Esaminando poi le diverse forme de' giudizj, ha determinato i concetti puri dell'intelletto, e li ha circoscritti nella Tavola delle dodici Categorie. Egli ha cercato di rendere generale il suo metodo. Esaminando la ragione come facoltà logica, e facendola consistere nella facoltà di ragionare, ha determinato ancora la natura della ragione come facoltà trascendentale; e siccome ha definito l'intelletto come facoltà trascendentale, per la facoltà de' concetti puri; o, per parlare senza equivoco, per l'insieme de' concetti puri; così ha definito la ragione, come facoltà trascendentale, *per la facoltà dell'assoluto*. Osservate, che secondo *Kant*, tutte le nostre facoltà dovendo essere in noi antecedentemente al loro esercizio, è necessario che sieno costituite da alcune forme, che fanno la loro essenza: così la essenza della sensibilità esterna consiste nella forma dello spazio; quella della sensibilità interna nella forma del tempo, quella dell'intelletto nelle dodici Categorie, e quella finalmente della ragione nell'assoluto. Siccome, dice *Kant*, l'esercizio delle facoltà suppone come condizione indispensabile le facoltà, così suppone le forme, che tali facoltà costituiscono. Tali forme son perciò *a*

priori, cioè indipendenti dall' esperienza, che ha luogo coll' esercizio delle facoltà.

Ma ritorniamo alla ragione. Le forme di questa *Kant* le ha chiamate *idee*. Siccome le quattro forme de' nostri giudizj gli hanno somministrato le dodici categorie, così le diverse forme de' nostri raziocinj gli hanno somministrato le diverse idee della ragione. Egli ha cercato di trasformare le leggi logiche nelle leggi fisiche e nelle leggi metafisiche.

Le leggi logiche delle forme de' giudizj, come abbiamo veduto, le ha egli fatte divenire leggi cosmologiche dell' universo *fenomenico*. Le leggi logiche de' nostri raziocinj, riguardo alla forma di questi, diverranno, come vedremo, le leggi metafisiche della natura assoluta degli esseri al di fuori del sensibile, e costituiranno l' illusione trascendentale della metafisica.

I nostri raziocinj sono, riguardo alla forma, o *categorici*, o *ipotetici*, o *disgiuntivi*. Per esempio: *ciò che pensa è una sostanza semplice. L' anima pensa; essa è dunque semplice*. Un tal raziocinio, secondo la forma, è categorico. *Se il corpo è pesante, non sostenuto cade. Ma il corpo è pesante; esso dunque non sostenuto cade*. Questo raziocinio, secondo la forma, è ipotetico. *La linea A è o uguale, o maggiore, o minore della linea B, ma non è nè uguale, nè maggiore: essa è dunque minore della linea B*. Il raziocinio rapportato è, secondo la forma, disgiuntivo. Abbiamo detto, che secondo Wolfio, ne' giudizj categorici il soggetto si dee riguardare come la condizione del predicato. Ma la ragione vuole una condizione, che sia assoluta: il raziocinio dunque, nella forma categorica, non sarebbe possibile, se la ragione non avesse in sè l' idea di un soggetto assoluto, cioè di un soggetto, che non può giammai divenire il pre-

dicato di un altro soggetto; e così la ragione perviene all'idea del soggetto pensante, che riunisce in sè la varietà di tutte le rappresentazioni che si succedono a vicenda, fintanto che la sostanza pensante, o l'*Io* resta costantemente invariabile. Questa idea del *me* pensante, o del soggetto pensante, chiamasi da *Kant* *idea psicologica*. Essa è il fondamento, come vedremo, della psicologia razionale.

Ne' raziocinj ipotetici si esprime una relazione fra la condizione, ed il condizionale, Ma la ragione vuole che la condizione sia assoluta: una tal forma di raziocinio non sarebbe dunque possibile, se la ragione non avesse in sè l'idea della totalità della serie delle condizioni de' fenomeni.

Così la ragione perviene all'idea dell'universo, il quale è la serie delle cose simultanee e successive fra di esse legate. Una tale idea chiamasi da *Kant* idea cosmologica, ed è il fondamento della cosmologia razionale.

I raziocinj, secondo la forma disgiuntiva, non sarebbero possibili, se la ragione non avesse in sè l'idea della totalità assoluta delle condizioni di tutte le cose generalmente soggette al pensiere. Questa somministra l'idea dell'essere assoluto, il quale contiene in sè tutte le condizioni della possibilità e realtà di tutte le cose. Una tale idea chiamasi da *Kant* l'*idea teologica*; ed è il fondamento della teologia naturale.

§ 150. Ripetiamo il fin qui detto colle parole di *Kant*: « Il concetto trascendentale della ragione non è altro se non se il concetto della totalità delle condizioni, in rapporto ad un qualche dato, che ne dipende. Siccome dunque col solo assoluto è possibile la totalità delle condizioni, e vicendevolmente, la totalità delle condizioni è sempre assoluta, può interamente il

concetto puro della ragione definirsi, pel *concetto dell' assoluto*, in quanto questo contiene la ragione della sintesi di ciò che ne dipende. Quanti dunque sono i generi della relazione, che l'intelletto ci rappresenta per mezzo delle categorie, tanti saranno ancora i concetti puri della ragione: in primo luogo perciò si dee cercare qualche assoluto della sintesi categorica in in qual si voglia soggetto; indi l'assoluto della sintesi ipotetica degli articoli di ciascuna serie; in terzo luogo l'assoluto della sintesi disgiuntiva delle parti in una qualche disciplina.

« Tanti, di fatto, sono i generi de' raziocinj, e ciascuno di essi, co' prosillogismi, progredisce all'assoluto; uno, in conseguenza, il quale conduce ad un soggetto, che non può più ravvisarsi come attributo di altro soggetto; l'altro, il quale procede ad un'ipotesi, che non richiede, che altro si ponga; il terzo finalmente appartiene alla progressione, la quale comprende l'universalità assoluta, e perfetta de' membri che dividono un concetto.

« Tutte le idee trascendentali possono dunque ridursi a tre classi, nella prima delle quali si contiene l'unità assoluta (libera da ogni condizione) del soggetto pensante, la seconda abbraccia l'unità assoluta della serie delle condizioni de' fenomeni; la terza finalmente contiene l'unità assoluta delle condizioni di tutte le cose generalmente soggette al pensiere. Il soggetto pensante è l'oggetto della psicologia, il complesso di tutti i fenomeni; il mondo è l'oggetto della cosmologia, e la cosa finalmente, che contiene, in sè la condizione suprema della possibilità di tutte le cose, che possono pensarsi (la natura di tutte le nature) è l'oggetto della teologia (1).

---

(1) Kant, Dialettica trascendentale, lib. 1, sez. 2, e 3.

« Avendo trovato l'origine delle categorie nelle quattro funzioni logiche di tutti i giudizj dell'intelletto, non era da meravigliarsi se io abbia cercato la nascita delle *idee* nelle tre funzioni de'raziocinj. Poichè, dati, ed offerti simili concetti razionali puri, (le idee trascendentali) non potranno questi in altra parte incontrarsi, *purchè non si credano innati*, se non che nella stessa funzione della regione, la quale, in quanto appartiene alla sola forma, costituisce la natura logica de' raziocinj; in quanto poi rappresenta, come determinati *a priori*, i giudizj di qualunque forma dell'intelletto, forma i concetti trascendentali della ragione pura (1). »

Riassumiamo ancora. Lo spirito non può ammettere verità dedotte senza ammettere verità primitive. Nella funzione del raziocinio lo spirito riguarda come dedotte alcune verità: egli dunque ammette in questo atto verità *primitive*. Ma verità primitive, e verità *assolute*, significa la stessa cosa. Lo spirito ammette dunque, nell'atto del raziocinio, verità *assolute*, Questo concetto di *assoluto* si mostra dunque, in tale atto. Un tale concetto viene dalla ragione stessa, che ragiona; esso è dunque un concetto puro, o trascendentale.

La ragione, formando i raziocinj, dee dar loro necessariamente o la forma categorica, o l'ipotetica, o la disgiuntiva: una tal forma proviene dalla ragione stessa; la ragione in conseguenza si rappresenta *a priori* queste forme; or tali forme dipendono dalla forma de' giudizj, che costituiscono la maggiore de'raziocinj. La ragione si rappresenta dunque come determinate *a priori* le forme di tali giudizj dell'intelletto.

(1) Kant, Prolegomeni ad ogni metafisica, § 42.

Ma rappresentarsi queste diverse forme è lo stesso che avere l'idea di un soggetto assoluto, quella della totalità delle condizioni di un fenomeno, e quella della totalità delle condizioni per qualunque oggetto del pensiere. Queste tre idee son dunque tre concetti puri, o trascendentali della ragione.

§ 151. La psicologia razionale è la scienza dell'anima, in sè stessa considerata: questa psicologia è una scienza, la quale deduce a priori dal concetto primitivo dell'anima tutte le proprietà di questa. Ma l'anima, in sè stessa considerata, o sia il soggetto *noumeno*, è una incognita, ed impossibile a conoscersi per noi: la psicologia razionale non è dunque, e non può essere per lo spirito umano una scienza. Esaminando le particolari dottrine della psicologia razionale, secondo le massime del criticismo, si può facilmente mostrare l'illusione che vi si nasconde. Queste dottrine sono espresse dalle seguenti proposizioni: 1. *L'anima è una sostanza*; 2. *per rapporto alla sua qualità l'anima è semplice*; 3. *per rapporto alla successione nel tempo è la stessa in numero, cioè, è una non moltiplice*; 4. *è in rapporto cogli oggetti possibili nello spazio.*

Tutte queste proposizioni, ragionando secondo il criticismo, son false, intese dell'anima in sè stessa. La prima proposizione riguarda l'anima come una sostanza; ma la sostanza non è una cosa in sè, ma un semplice modo del nostro pensiere. Nel concetto fondamentale di sostanza non è punto contenuta la percezione di *durata*: questa percezione non nasce, se non che con lo schematismo della sostanza, vale a dire coll'applicazione della categoria di sostanza alla visione pura del tempo; ed una siffatta riunione non ha valore, se non che negli oggetti, di cui noi possiamo

aver l' esperienza: essa ha dunque luogo nell' anima nostra, in quanto questa è per noi un oggetto di esperienza. Ora l' esperienza, secondo la filosofia che esponiamo, non ci offre se non che fenomeni, apparenze. Si cade dunque in errore passando dall' apparenza alla realtà.

La prima e la terza proposizione dovrebbero, per esser esatte, esser espresse così: *L' Io o l' anima si offre nella esperienza come sostanza. Per rapporto alla successione nel tempo, l' Io si offre nell' esperienza come uno in numero: non come un multiplice.* Ma l' *Io* che si offre nell' esperienza non è che un fenomeno; e la conclusione perciò, che si forma passando dal *me* fenomeno al *me noumeno*, è falsa.

Noi non concepiamo l' anima, se non come legata al tempo ed allo spazio. Non possiamo concepirla se non come esistente simultaneamente col nostro corpo, e nel nostro corpo, in un tempo dato: applicando ad essa la categoria di commercio, la consideriamo in rapporto col nostro corpo; e per mezzo del nostro corpo cogli altri corpi esterni. Così questa anima si offre a noi, nella esperienza, come principio di vita nella materia. Ma il tempo, lo spazio, il commercio, sono elementi soggettivi de' fenomeni, e non hanno alcun valore per gli oggetti in sè stessi. La quarta proposizione, per esser esatta, avrebbe dovuto esprimersi così: *L' anima si offre a noi nell' esperienza come in relazione co' corpi.* Ma l' *Io* che ci apparisce è un fenomeno; e la conclusione dal fenomeno al *noumeno* è falsa.

Riguardo alla seconda proposizione enunciata è facile di vedere, che essa è una combinazione di concetti soggettivi: *l' anima è una sostanza semplice;*

la semplicità si attribuisce alla sostanza, ma la sostanza è una categoria; e la semplicità è la categoria dell' unità, combinata colla forma dell' assoluto. Questo concetto dunque di *sostanza semplice* non è che un concetto trascendentale, che non può avere alcun valore per l' anima in sè stessa.

§ 152. *Kant* presenta nella forma sillogistica l' argomento, con cui la metafisica cerca di provare, che l' anima è una sostanza: egli s' impegna poi di mostrarlo per paralogismo. Ecco le sue parole.

« Nel cammino, e nel modo della Psicologia razionale domina il paralogismo, che si propone in questo raziocinio:

« *Ciò che non può pensarsi se non come soggetto, non può ancora esistere se non come soggetto; e perciò come sostanza.*

« *Ma la natura pensante, considerata solamente come tale, non può pensarsi se non come soggetto.*

« *Essa esiste dunque ancora come sostanza.*

« Nella proposizione maggiore si parla di una natura, la quale sotto qualsivoglia riguardo universalmente, e perciò eziandio come possibile a proporsi nella visione, può pensarsi. Ma nella minore si parla solamente di questa natura, in quanto essa contempla sè stessa come soggetto relativamente al pensiere, ed all' unità della coscienza; non già insieme in relazione alle visione, colla quale si dà a pensare come una cosa offerta. Perciò la conclusione si deduce per lo sofisma *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* (1). »

Kant è tanto innamorato del linguaggio oscuro, che

(1) Kant, Dialettica trascendentale de' paralogismi della ragion pura.

trovandosi nella luce corre con velocità verso le tenebre in mezzo alle quali crede d'imporre agl'incauti. Il sofisma *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* si commette quando si conclude da ciò che è vero particolarmente all'universale. Così, se dal vedere, che gli uomini avari preferiscono un piccolo denaro alla vita de' loro simili, si vuol concludere, che tutti gli uomini, per piccola somma di danaro, sacrificano la vita de' loro simili, conclude *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. Ciò supposto, qualora *Kant* avesse amato di esser chiaro ed esatto, avrebbe dovuto enunciare la maggiore del rapportato sillogismo nel modo seguente: *ciò che come oggetto sensibile, non può pensarsi se non come soggetto o sostanza, non può esistere come oggetto sensibile, o fenomeno, che come sostanza*. In questo caso la minore, che prescinde dalla circostanza, di essere ciò che si pensa un oggetto sensibile, si vede chiaro, che farebbe concludere dal particolare all'universale. Ma lasciando la maggiore nel modo in cui è espressa, senza tanti circoli di parole, avrebbe potuto *Kant* osservarne la falsità. Poichè essa suppone, che le cose sono assolutamente tali quali si mostrano al nostro pensiere; il che, secondo il criticismo, è falso; non potendosi concludere da ciò che si pensa a ciò che è.

Il razionalismo, non ammettendo la realta della sostanza come un dato primitivo dell'esperienza, è costretto o di porla *a priori* come ha fatto *Spinosa*, e così cadere nel dommatismo, o di rigettarla ritenendo le apparenze, e così cadere nello scetticismo, come è accaduto a *Kant*. Questa osservazione su la tendenza del razionalismo è molto importante.

Kinker, esaminando il riferito sillogismo a favore della sussistenza dell'anima nostra, scrive: « Allora

che nella conclusione di questo ragionamento psicologico noi diamo al vocabolo *sostanza* un'altra significazione diversa da quella che gli diamo nella maggiore; allorchè nella maggiore intendiamo per sostanza una *sostanza logica*, e nella conclusione una sostanza reale, questo ragionamento non è altra cosa, che un sofisma unicamente fondato su di un equivoco, e di un giuoco illusorio di vocaboli (1).

Io convengo col Filosofo citato dell'equivoco nascosto nel sillogismo rapportato; ma dico, che questo doppio senso del vocabolo sostanza è contenuto nella maggiore stessa, la quale perciò è falsa. Si dice in essa che la sostanza logica, cioè la categoria di sostanza, è la stessa cosa della sostanza reale; o, per dir meglio, che la categoria ha un valore reale, il che secondo il criticismo è falso.

La vera filosofia dell'esperienza propone l'argomento in questo modo: *Ciò che si sente necessariamente come sostanza, esiste realmente come sostanza. Ora l'* Io *sente sè stesso necessariamente come sostanza. Egli è dunque una sostanza.* Un tale argomento è esatto. « Per assicurarsi, dice Kinker, che l'anima nostra sia una sostanza, bisognerebbe più della conoscenza delle nostre facoltà: bisognerebbe che il fondamento del nostro essere stesso fosse un dato per noi; cioè; *che noi conoscessimo non mica il pensiere, ma l'essere che pensa* (2). »

Appunto, dico io, il nostro essere stesso è un dato per noi: sentiamo non già solamente il pensiere, ma insieme col pensiere il soggetto pensante, o sia l'es-

---

(1) Kinker, op. cit., della ragione.
(2) Loc. cit.

sere che pensa. Ma di ciò appresso: seguiamo l'esposizione della dialettica trascendentale.

§ 153. Nell'esposizione della Filosofia critica dell'intelletto, fatta nel Volume secondo di quest'Opera, ho osservato, che il centro della sintesi dell'intelletto, colla quale questa facoltà attiva forma la natura visibile, si è la coscienza trascendentale, o la rappresentazione *io penso*. Noi rimeniamo tutta la varietà delle nostre maniere di essere a questa rappresentazione, come ad un centro immobile. Nella psicologia volgare questo centro è la sostanza stessa dell'anima. E siccome noi riferiamo tutta la successione delle nostre modificazioni a questa sostanza; così essa si concepisce durare la stessa in tutte le vicende del nostro stato interiore, e da ciò nasce la sua personalità. Questo centro si concepisce eziandio necessariamente come unico; poichè se unico non fosse, i diversi raggi del sapere non si potrebbero riunire giammai; la sostanza dell'anima si mostra perciò a noi nella coscienza come semplice. Finalmente le nostre percezioni esteriori si mostrano a noi come distinte dagli oggetti esterni percepiti; e perciò l'*Io* si mostra come distinto dagli altri oggetti, e come in rapporto con essi. Questa è la serie delle dottrine psicologiche, che la filosofia comune presenta. Da ciò si vede, che tutta la differenza, in questo punto di dottrina, fra il criticismo e la filosofia delle altre scuole, consiste, che questa seconda pone per centro dell'unità sintetica del pensiere una realtà in sè stessa, cioè la sostanza del *me*; ed il criticismo pone questo centro in una rappresentazione, cioè nella rappresentazione *io penso*. Da ciò avviene, che il criticismo insegna, essere la Psicologia razionale poggiata su di un errore; e questo consiste nel confondersi l'unità della coscienza colla sostanza stessa dell'anima.

Questa sostanza, secondo il criticismo, ci sfugge incessantemente; noi non abbiamo per dati, se non che alcune rappresentazioni esteriori, e la coscienza di esse. La causa o il fondamento di questi dati ci è perfettamente ignoto.

Su questa confusione son fondati, secondo Kant, tutti gli argomenti della psicologia razionale, per sostenere le sue quattro proposizioni: tutti questi argomenti son dunque de' paralogismi, ed egli gli chiama i *paralogismi della ragion pura*, o *i paralogismi trascendentali*.

§ 154. « Il vocabolo *Io* come natura pensante denota la cosa proposta alla psicologia, che potrà chiamarsi la dottrina razionale dell'anima, se non desidero sapere altra cosa, se non che quello che liberamente da ogni esperienza (colla quale propriamente, e, come dicono in concreto, io son determinato) può concludersi da questo concetto *Io* in quanto occorre in ogni pensiere. E certamente la psicologia razionale si versa in questo tentativo . . . *L'io penso* è dunque il solo testo della psicologia razionale, da cui sembra doversi spiegare ogni sua dottrina.

« Io che penso il *me* è necessario che riguardi il *me* nel pensiere come *soggetto*, e come una qualche cosa, che non aderisce come attributo al pensiere; e questa enunciazione è apodittica, ed identica; ma non ha tale forza, che io apparisca come cosa offerta, qual natura sussistente per me stesso, cioè qual sostanza. E questa ultima proposizione ha un senso più ampio, e perciò richiede alcuni dati che non si trovano affatto nel pensiere (1). »

Io penso è un giudizio perfettamente identico con

(1) Kant, de' Paralogismi della ragion pura.

questo: *io sono un soggetto pensante*. Ora in questa proposizione si contiene la seguente: *io sono un soggetto*. Sostituite a' vocaboli *io* e *soggetto*, i vocaboli identici *anima* e *sostanza*, ed avrete: *l' anima è una sostanza*. Questa ultima proposizione è dunque identica col concetto trascendentale *io penso*; è, in conseguenza, apodittica.

Ma questa proposizione non ha forza, soggiunge *Kant*, che *Io* apparisca come cosa offerta qual natura sussistente per me stesso, cioè qual sostanza. Come abbiam osservato nel Volume secondo, le categorie dell'intelletto debbono, secondo il criticismo, rendersi sensibili coll'applicazione alla forma pura del tempo: ora nella proposizione enunciata si prescinde da tal forma. L' *Io* che si pensa come sostanza non è dunque l' *Io* che apparisce come sostanza: nel primo caso non vi è lo *schematismo*; vi entra necessariamente nel secondo.

« Quell' *Io* nel pensiere si versa nel numero singolare, e perciò non può risolversi in una moltitudine di soggetti, e denota il semplice soggetto logico. In questo senso il concetto del *semplice* è contenuto nell' *io penso*; e perciò si verte in una enunciazione analitica; ma così non ha la forza di denotare che l' *Io* pensante consiste in una sostanza semplice; la quale enunciazione sarebbe sintetica (1). »

Non bisogna confondere la semplicità del soggetto logico colla semplicità della sostanza, considerata questa sostanza come cosa in sè: se dico: *il sole è luminoso*, il soggetto di questo giudizio è semplice, il che vale quanto dire, che è un solo soggetto, e non molti: intanto il sole è un multiplice: non bisogna dunque

(1) Kant, loc. cit.

confondere la semplicità del soggetto logico colla semplicità reale della cosa pensante, in sè stessa considerata. Ora prendendo il vocabolo di *semplice* nel senso logico, la proposizione: *l'anima è semplice* è analitica, ed apodittica; poichè significa: Il soggetto logico di questa proposizione: *io penso*, è uno, e non molti. Ma da ciò, osserva *Kant*, nulla può concludersi circa la semplicità dell'anima, in sè stessa considerata.

« L'enunciazione dell'identità, di me stesso in tutta la varietà, di cui sono a me conscio, è parimente nascosta negli stessi concetti; ed è perciò analitica. Ma questa identità del soggetto, di cui posso esser conscio in tutte le sue rappresentazioni, non tocca la sua visione, con cui sia dato come una cosa offerta; e perciò non può ancora denotare l'identità della persona, con cui s'intende l'identità della sua stessa sostanza, come natura cogitante in ogni vicissitudine degli stati, per istabilir la quale non si giunge colla sola analisi dell'enunciazione, *io penso*; ma vi è di bisogno di varj giudizj sintetici, i quali si appoggiano nella data visione (1). »

Se voi dite: *io penso A: io penso B*, pronunciate varj giudizj sintetici, perchè unite alla rappresentazione *io penso* le rappresentazioni A, B. Ora in seguito di questa sintesi noi abbiamo la coscienza dell'identità di noi stessi nelle vicissitudini A, B; poichè in tutte si trova *io penso*; ma prima de' dati nella visione non può questa sintesi costruirsi. Restringendoci dunque nel solo concetto trascendentale della coscienza di noi stessi, noi giudichiamo l'identità di questo concetto con sè stesso, perchè *io penso* è identico con *io penso*. Ma questa identità non può con-

(1) Kant, loc. cit.

fondersi senza errore colla identità della sostanza dell'anima nostra, in sè stessa considerata. Questa identità di sostanza è l'identità personale, la quale si manifesta alla coscienza dopo la sintesi di cui abbiam parlato, e non può essere che un fenomeno come tutto ciò che ci offre l'esperienza.

« Io distinguo l'esistenza mia propria, come esistenza di una natura pensante, dalle altre cose che sono fuori di me; è similmente una enunciazione analitica; poichè le altre cose son quelle che io penso come diverse da me. Ma se questa coscienza di me stesso, senza le cose fuori di me, colle quali si offrono a me le rappresentazioni, sia possibile; e se io possa esistere solamente come natura pensante (senza la forma umana) con questa enunciazione interamente l'ignoro.

« Nell'analisi perciò della coscienza di me stesso nel pensiere, non si ottiene nulla in riguardo alla cognizione di me stesso come cosa offerta. L'esposizione logica del pensiere in generale falsamente si riguarda come la determinazione metafisica della cosa offerta (1). »

Io prego il lettore di osservare, che nel linguaggio del criticismo fa d'uopo distinguere queste due espressioni, *cosa offerta*, e *cosa offerta nell' esperienza*. Colla prima s'intende il *noumeno*, colla seconda il fenomeno.

Tutta la psicologia razionale è dunque, secondo *Kant*, fondata su di un errore, e questo consiste nel confondere la rappresentazione *io penso* col soggetto *noumeno*.

« Per la conoscenza del *me* come oggetto assoluto,

(1) Kant, loc. cit.

come essere esistente in sè stesso, e fuori del pensiere, come *sostanza*, bisognerebbe più della conoscenza delle facoltà dell'anima nostra: bisognerebbe che il fondamento del nostro essere stesso fosse un dato per noi; cioè che noi conoscessimo non mica il pensiere, ma l'essere che pensa.

« L'analisi la più sottile della coscienza di noi stessi, nell'atto del pensiere, o del sentimento intimo, che ci dice esser noi stessi che pensiamo, non è capace di spandere il menomo giorno su la conoscenza di noi stessi, come oggetti fuori dell'atto del pensiere. E se c'illudiamo sino a credere, che col mezzo di una tale analisi rimontiamo sino alla nozione del *me* in sè stesso, ciò avviene perchè confondiamo a torto la maniera, in cui ci sentiamo disposti nell'esercizio della facoltà di pensare, con ciò che prendiamo per una disposizione metafisica di noi stessi, come oggetti fuori del pensiere.

« Tutti gli esseri che noi conosciamo si riducono a fenomeni; e l'anima nostra, come oggetto del nostro senso interiore, non è ancora per noi, se non che un fenomeno, cioè una cosa, che ci sembra tale nel tempo, e nulla di più; ciò che ella è in sè stessa essendoci perfettamente ignoto. Come gli esseri sensibili noi non la conosciamo se non legata al tempo, ed allo spazio: noi non possiamo concepirla, che come essendo in noi, come esistente simultaneamente col nostro corpo in un tempo dato. Considerata sotto questo punto di veduta, l'anima nostra non è dunque sì differente dal corpo, come noi ce la figuriamo, allorchè per giudicare della sua natura ci fondiamo su i sofismi della ragione pura.

« Si è tante volte rinnovata la questione: Come due esseri sì essenzialmente differenti, come lo sono le

spirito, e la materia, possano agire reciprocamente l'uno su l'altro? La ragione si è, di non essersi veduto, che la percezione dell'anima nostra è, come quella del nostro corpo, subordinata al tempo ed allo spazio. Esse lo sono intanto l'una, e l'altra; e la questione, in conseguenza, si riduce a ciò: Come due esseri ugualmente sensibili possono agire l'uno su l'altro? Quistione poco differente dalla seguente: Come due corpi, occupando due porzioni delle spazio, possono essi avere l'uno su l'altro una influenza reciproca? Quando noi pensiamo, pensiamo in un luogo, ed i nostri pensieri si succedono nel tempo. Egli ci è impossibile di concepire un'anima che pensi altrimenti, che in un tale o tale luogo, o i cui pensieri non si succedano nel tempo. Così la percezione dell'anima nostra, e per conseguenza l'anima nostra stessa, si presenta a noi nelle stesse forme di cognizione del nostro corpo. Ma che cosa è ella mai al di là di questa percezione? Qui appunto ci troviamo arrestati da'limiti delle nostre conoscenze (1). »

§ 155. Dall'esame della metafisica dell'anima passa il Filosofo di Koenisberg all'esame di quella del mondo. Egli osserva in primo luogo, esservi una differenza fra le deduzioni dell'una e quelle dell'altra: la prima, egli dice, non mena a conclusioni contraddittorie; ma vi mena necessariamente la seconda. Egli chiama questa contraddizione della ragione con sè stessa *antinomia della ragion pura.* I metafisici han disputato, se il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo; e se esso abbia un limite nello spazio: alcuni si son decisi per l'affermativa, altri si son decisi per la negativa.

---

(1) Kinker, loc. cit.

I metafisici hanno eziandio disputato, se i corpi sien composti di parti semplici, o pure se siano divisibili all'infinito; e chi ha abbracciata l'una, chi l'altra di queste opinioni. Su l'enunciate quistioni ed altre simili, di cui appresso parleremo, *Kant* pretende, che la ragion pura sia menata necessariamente a conclusioni contraddittorie fra di esse, e che ella non abbia alcun mezzo di liberarsi di una siffatta contraddizione a lei naturale, chiamata dallo stesso filosofo *antinomia della ragion pura*. Pretende inoltre, che la filosofia critica ci preservi, su tale oggetto, da qualunque errore; facendo vedere, che queste deduzioni sono proposizioni *soggettive*, a cui per errore si dà un valore oggettivo; e che i metafisici hanno torto trasportando i modi del loro pensiere alle cose in sè stesse.

« È cosa degna da notarsi, che il paralogismo trascendentale produce l'illusione solamente da una parte per ragione dell'idea del soggetto del nostro pensiere, e neppure vi si ritrova la menoma apparenza di asserzioni contraddittorie, in forza de' concetti della ragione. Ciò è certamente un vantaggio per la parte dello pneumatismo, sebbene questo non possa negare il suo vizio ereditario, in modo che, in quasivoglia modo sia presentato nel crogiuolo della critica, si risolve in mero vapore.

« Avviene altrimenti, se facciamo servire la ragione alla sintesi oggettiva de' fenomeni, nella quale essa si sforza di attribuire al suo principio dell'unità assoluta forza e valore; ma, in breve, si veste di tali contraddizioni, che domanda di desistere dall'investigazione cosmologica.

« Qui certamente si mostra un nuovo fenomeno della ragione umana, cioè, un'antitetica più che naturale, a mostrar la quale, niuno ha bisogno di una diligente

meditazione, nè di una artificiosa cavillazione, essendo tale, che la ragione vi è condotta non solo spontaneamente, ma necessariamente; e con ciò per mezzo di una illusione uniforme ella si guarda dal sogno di una pretesa persuasione; ma insieme si espone al pericolo, o di abbandonarsi ad un desperante scetticismo, o pure di divenir superba in modo di attaccarsi con mordacità ad alcune sentenze come certe, e di non prestare neppure l'orecchio, e render giustizia alle ragioni della sentenza contraria: l'uno e l'altro partito è fatale ad una filosofia sana e circospetta, sebbene questa potrebbe chiamarsi l'indifferenza della ragion pura (1). »

Ho più volte rilevato il merito de' problemi proposti dal criticismo, sebbene io ne abbia mostrato insufficiente la soluzione. È certamente degno dell'attenzione del filosofo questo conflitto de' più illustri metafisici su le principali quistioni della cosmologia metafisica.

Si leggano le dispute fra *Leibnizio* e *Clarke* su lo Spazio, e sul Tempo; e quelle di altri metafisici su di oggetti analoghi. *Hume* ha addotto l'evidenza di queste opinioni contraddittorie, per argomento a favore dello scetticismo. *Kant* ha confessato, che le investigazioni di *Hume* su l'intendimento umano lo menarono al metodo critico: egli dunque si propose di risalire all'origine di queste contraddizioni; il risultamento delle sue ricerche fu l'*acatalepsia* degli antichi scettici: egli pretese di stabilire l'impotenza assoluta della ragione di oltrepassare i limiti dell'esperienza; egli vide nella nostra ragione una facoltà essenzialmente falsa; ne' prodotti di essa delle illusioni. Questo

(1) Kant, Dialettica trasc., lib. 2, cap. 2.

risultamento non è niente consolante per gli amici della verità. I moderni ideologi si vantano di aver portato l'analisi della nostra facoltà di conoscere sino agli ultimi elementi; ma eglino quasi generalmente o trasandano, o pure trattano superficialmente queste sublimi e spinose quistioni.

Ma esponiamo particolarmente l'*antinomia della ragion pura.*

§ 156. « Questa antinomia è una contraddizione, in cui cade la nostra ragione, allora che, abbagliata dalla verità apparente delle conclusioni ipotetiche, s'immerge nell'idea del compimento assoluto della serie retrograda delle condizioni de' fenomeni dati. Questa idea è, come l'abbiam veduto, una idea cosmologica della ragion pura, che incessantemente rimontando da condizione in condizione, relativamente a' fenomeni, s'innalza finalmente al di sopra di ogni esperienza, sebbene in effetto i fenomeni stessi ci sien dati dall'esperienza. Non vi è, se non che la totalità completa ed assoluta di tutte le condizioni relativamente a' fenomeni, che non possa giammai esser data. Intanto la ragione esige questa totalità ideale, conformemente al principio generale e fondamentale di tutte le sue idee: *Il condizionale essendo dato, con esso è ancora data la serie intera delle condizioni, e per conseguenza l'incondizionale stesso.*

« Egli è utile di osservare qui, che tutte le idee della ragione sono, nell'origine, concetti dell'intendimento o categorie; con questa differenza, che l'intendimento non applica i suoi concetti, se non che all'esperienza, il che è la loro vera destinazione; e la ragione ci trasporta al di là di ogni esperienza per ordinare i fenomeni sotto la regola universale e trascendentale, che abbiamo citata.

« Poichè le idee cosmologiche hanno per iscopo di compiere la serie delle condizioni de' fenomeni, debbono esservi precisamente tante idee cosmologiche quante differenti specie vi sono di queste serie. La ragione in queste serie procede sempre per ascensione, senza giammai sognare a discendere; poichè nel compimento di ciascuna di esse, ella non ha in veduta, se non che l' incondizionale, a cui non saprebbe giungere discendendo dal generale al particolare, perchè allora non troverebbe da per tutto, se non che de' condizionali subordinati ad altri condizionali. Perciò la perfezione, che domandano le idee cosmologiche, consiste nel compimento delle serie retrograde, cioè montando sempre dal condizionale a ciò che ne è la condizione.

« Per procedere con sicurezza alla ricerca di queste differenti serie, che l' immaginazione ci pinge come altrettante catene non interrotte di condizioni de' fenomeni dati, noi non possiamo seguire miglior guida, del filo delle nostre categorie. Cominciamo dalla quantità.

« Secondo la categoria di quantità, noi prendiamo le grandezze originali di tutte le nostre percezioni; il tempo, e lo spazio. Da queste grandezze i fenomeni si improntano tutte le loro qualità che ad essi sono applicabili come grandezze. Il tempo è per sè stesso una serie: noi inoltre non nominiamo un' altra cosa serie, se non che riferendola al tempo; una serie consistendo sempre in un seguito non interrotto, ed immediato. Il momento o il punto di durata, che precede, è costantemente la condizione del momento che segue. Così la ragione aggiunge nella sua idea a ciascun punto di durata, tutti i punti che l' hanno preceduto, tutto il tempo già scorso, come costituente la

totalità delle condizioni del punto dato, e per conseguenza come dato necessariamente con questo.

« Non è la stessa cosa riguardo allo spazio. Il concetto di spazio, preso in sè stesso, non porta con esso nè anteriorità, nè posteriorità; poichè lo spazio è un tutto le cui parti esistono non già l' una dopo l'altra, ma tutte insieme. Dunque, dirassi, non vi è qui alcuna serie? Intanto il legame delle parti moltiplici dello spazio, col cui mezzo noi lo percorriamo, e ci sforziamo, percorrendolo, di riunirlo in un tutto; questo legame, io dico, è una progressione, che ha luogo nel tempo, d'onde risulta, per conseguenza, una serie. E come questa serie di porzioni dello spazio non può terminarsi, se non che col mezzo dell'estensione di uno spazio dato, di cui stendiamo, per mezzo del pensiere, di più in più i limiti, (come s'immagina una sfera crescente, ed estendendosi all'infinito) questa progressione di estensione non interrotta dello spazio dee essere ancora considerata come la concatenazione immediata de'termini di una serie di condizioni. Per misurare lo spazio nel suo intero, noi ci collochiamo, per dir così, al centro di una porzione data dello spazio, e questa porzione l'estendiamo intorno di noi in ogni senso, ed in tutte le direzioni possibili. In verità, questa porzione dello spazio, la quale a piacere estendiamo attorno di noi, non rassomiglia ancora ad una porzione di tempo, ad un momento, il quale non è possibile, se non che col mezzo di un altro momento che l'ha preceduto immediatamente. Intanto come questa stessa porzione dello spazio è limitata dalle altre parti, che concepiamo circondarla da per tutto, estendendosi attorno di essa in ogni direzione, essa è ancora a questo riguardo condizionale; poichè ci è tanto impossibile di concepire un punto

dello spazio non limitato da altri punti quanto lo è il concepire un momento non preceduto da un altro momento. In questa maniera noi concepiamo lo spazio circondante come condizione, e lo spazio circondato come condizionale, cioè come dato sotto la condizione dello spazio che lo circonda. Allontanare i limiti di questo spazio circondante è dunque in effetto procedere gradualmente nello spazio; è seguire una serie; e questa serie la ragione vuol rendersela completa.

« Il tempo, e lo spazio formando insieme le grandezze primitive di tutti i fenomeni, e la totalità de' fenomeni formando il concetto dell' universo, o del mondo visibile, da ciò segue, che l' idea cosmologica, o il concetto dell' universo nel suo intero esige un compimento assoluto della sua grandezza, tanto dal lato della sua durata passata, che dal lato dello spazio che occupa.

« In secondo luogo, secondo la categoria di qualità, noi prendiamo la materia per la realtà della grandezza; perchè una grandezza senza materia che vi sia contenuta, non è se non che uno spazio vôto, come una figura matematica, nella quale non si rappresenta, se non che la sua estensione. Or questa materia, essendo una unione di parti, è pure un condizionale, e le parti di cui essa è formata, ne sono la condizione; nell' atto che queste parti stesse, non essendo, se non che unioni di altre parti, son ancora condizionali di altre condizioni, e così di seguito: ciò che ci rimena eziandio ad una serie retrograda, ad un incatenamento di condizioni, nelle quali l' idea cosmologica richiede una totalità perfetta.

« In terzo luogo nella categoria di relazione, non possiamo ammettere come serie ascendente, o retrograda, se non che la catena non interrotta delle cause

antecedenti de' fenomeni dati, che ne sono gli effetti. Perchè le categorie di sostanza, e di commercio, non presentano come tali alcuna successione; per conseguenza alcuna serie ne' fenomeni. L'idea cosmologica non è dunque applicabile, se non che alla categoria di causalità, che presenta una serie di cause, come condizioni di effetti dati.

« Ed in questa serie come in tutte le altre, la ragione esige un compimento o totalità assoluta. Senza questa totalità assoluta, dalla parte delle cause, egli è impossibile di rendere ragione dell' esistenza di un sol fenomeno come effetto.

« In quarto luogo ci resta a cercare nella quarta categoria; nella modalità, una serie a cui possa eziandio applicarsi l'idea cosmologica, o concetto dell' universo. La possibilità, ed il suo correlativo l' impossibilità, l'esistenza e la non esistenza o il nulla, non ce ne offrono punto. Non rimane dunque, se non che la necessità. Presa sola o in sè stessa, non presenta alcuna serie, ma il suo opposto; la contingenza ci conduce all' esistenza contingente.

« Questa esistenza suppone un fondamento anteriore e dato, che ne sia la condizione; e questo fondamento essendo esso stesso contingente, suppone a sua vece un altro fondamento, una condizione anteriore della sua esistenza; di modochè si rimonta incessantemente di condizione in condizione, finchè la serie dell' esistenze contingenti si trova compiuta: ciò che non può farsi senza ricorrere finalmente all' incondizionale.

« Queste idee sono dunque: 1. Compimento assoluto della totalità degli esseri; 2. della divisibilità; 3. del

cominciamento di essere; 4. dell'esistenza dipendente de' fenomeni (1). »

Io ho riferito il testo di *Kinker* invece di quello di *Kant*, poichè il primo è uniforme al secondo, ed è scritto in un modo migliore. *Kant* chiama queste quattro idee cosmologiche: le prime *concetti cosmici*; le seconde *concetti fisici trascendentali*. Egli le presenta in questa tavola.

1.° *Università assoluta della composizione del tutto dato de' fenomeni.*

2.° *Università assoluta della divisione del tutto dato nel fenomeno.*

3.° *Università assoluta dell' origine del fenomeno in generale.*

4.° *Università assoluta della dipendenza di esistenza de' mutabili nel fenomeno.*

§ 157. « Queste quattro totalità assolute, o incondizionali, richieste necessariamente dalla ragion pura, relativamente a' fenomeni, possono essere considerate di due maniere diametralmente opposte. Si può da principio considerare ciascuna di queste totalità, come qualche cosa d'incondizionale, sussistente unicamente nella serie come serie: di modo che ciascun termine, preso separatamente, sia condizionale, e che tutti i termini insieme considerati nella loro concatenazione, formino un insieme, una serie incondizionale; o pure può rappresentarsi l'incondizionale come termine, e come primo termine della serie, a cui sieno subordinati tutti gli altri. Se si ammette la prima supposizione, allora la serie va retrogradando, senza limiti, senza primo termine, e per conseguenza essa è necessariamente infinita, sebbene data tutta intera, cioè essa non è finita

(1) Kinker, loc. cit.

solamente nella sua processione retrograda. Se si preferisce, al contrario, la seconda supposizione, allora si termina rimontando ad un primo termine della serie. Questo primo termine sarà, per rapporto al tempo scorso, *cominciamento*; per rapporto allo spazio, *limite*; per rapporto alle parti delle materia, *semplicità assoluta;* per rapporto alle cause, *spontaneità* (libertà), finalmente per rapporto all'esistenza contingente, e dipendente degli esseri, *costrignimento* assoluto nella natura. La necessità de' fenomeni, concepiti come tali, che per loro natura essi non possono non esistere (ciò che indica nelle cause la necessità di produrre come negli effetti la necessità di esser prodotti) può chiamarsi *costrignimento della natura.*

« Noi abbiam fatto vedere, che in tutte queste idee il compimento di ciascuna serie delle condizioni può essere nella retrogradazione, o finito, o infinito. Egli è impossibile d'immaginare un altro modo di compiere una serie. Or, come, per rapporto alla serie delle condizioni, il finito si lascia provare tanto bene quanto l'infinito dalla ragione, che altro non domanda, se non che il compimento assoluto delle condizioni; e che queste prove contraddittorie non riposano, come i sofismi della psicologia, su di argomenti che peccano nella forma, ma su di raziocinj concludenti a tutti i riguardi, ne risulta necessariamente una lotta violenta della ragione contro di sè stessa; lotta tanto più difficile a terminare, quanto che il finito e l'infinito essendo concetti, che si escludono reciprocamente, le conclusioni rispettive non possono giammai cessare di essere contraddittorie l'una all'altra; di modo che per dimostrare, per esempio, l'impossibilità di una serie infinita, egli basta di concludere, secondo la forma de' giudizj disgiuntivi, per una serie finita, e

reciprocamente; perchè si sente, che non può ammettersi l'una senza escludere necessariamente l'altra.

« Noi esporremo per ordine le quattro Tesi colle loro prove in favore di una serie finita delle condizioni; ed uniremo a ciascuna di esse l'antitesi colla prova in favore di una serie di condizioni non finita. In questo modo il lettore sarà in istato di comparare le une colle altre.

TESI I.

PER RAPPORTO ALLA QUANTITA'.

« *Il Mondo ha avuto un cominciamento nel tempo; ed esso ha i suoi limiti nello spazio.* »

PROVA

« Fa d'uopo ammettere una di queste due cose. O il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo, o non ne ha avuto alcuno. Se è dimostrato, che il secondo caso è impossibile, la prima proposizione dee essere necessariamente ammessa. Ammettiamo intanto per un momento il secondo caso, cioè che il mondo non ha avuto alcun cominciamento. Allora egli bisogna, che a ciascun punto della durata del mondo si sia trovata antecedentemente scorsa una eternità, e con essa una serie infinita di stati successivi di cose nel mondo. Ma l'infinità di una serie consiste precisamente in ciò, che essa non può esser compiuta per addizione successiva. Ciò che non può esser compiuto non può esser dato come completo o infinito. Una serie infinita del mondo data, cioè scorsa, è dunque impossibile.

« Che il mondo abbia cominciato ad esistere nel tempo è dunque una condizione assoluta della sua esistenza attuale (1). »

Per sentir la forza di questo argomento supponiamo una linea AB: possiamo concepire, che per iscorrerla si può impiegare lo stesso tempo partendo da A per arrivare in B, che partendo da B per arrivare in A. Il tempo può essere rappresentato da una linea, ed il momento presente dal termine B di questa linea stessa. Se un corpo partendo da B, ed arrivando in ciascun istante ad un altro punto, potesse arrivare al principio o all'altro termine A della linea, allora questa linea sarebbe finita; e rappresenterebbe una durata eziandio finita; il che è contro la supposizione: bisogna dunque dire, che un corpo partendo da B non potrà giammai arrivare al principio di questa linea; appunto perchè questa linea, nella supposizione, non ha principio. Ma ammettere, che un corpo quale che siasi non potrà, partendo da B, scorrere tutta intera la linea di cui parliamo, è lo stesso che ammettere, non potere una linea siffatta essere scorsa; e perciò non poter esistere il momento presente. La durata del mondo dee dunque avere un cominciamento.

Kant pretende, che il vero concetto dell'infinità consista in ciò, che la sintesi successiva della unità di misura, presa per misurare una quantità quale che siasi, non possa essere giammai perfetta ed assoluta; dal che segue necessariamente, che l'eternità degli stati, che si succedono sino ad un dato punto del tempo, non può giammai esser trascorsa.

Il Filosofo testè citato non trova valevole l'argomento addotto dell'impossibilità di una quantità infi-

(1) Kinker, loc. cit.

nita. La quantità infinita, si dice, è quella di cui un' altra non può esser maggiore. Ma niuna moltitudine è massima, poichè possono incessantemente aggiungersi una o più unità. Una quantità infinita data è perciò impossibile; ed il mondo, in conseguenza, riguardo alla estensione ed alla durata, non può essere infinito. Un tale argomento, come dissi, non sembra valevole a *Kant*. Egli dice, che un tal concetto dell'infinità non conviene a ciò che chiamiamo *tutto infinito*. Per questo non s'intende un tutto massimo; ma un tutto il cui rapporto ad una unità di misura, da prendersi a piacere, è maggiore di qualunque numero; e secondo che una tale unità si prende maggiore o minore, l'infinito sarà maggiore o minore: ora l'infinità, consistendo nel rapporto del tutto all'unità, sarà sempre l'istessa. Ma questo pensamento di *Kant* è falso. Se un numero di cui un altro non possa esser maggiore è un assurdo, segue che il rapporto del tutto all'unità di misura non può giammai esser espresso da un numero massimo. Ma seguiamo ad esporre la prova della seconda Parte della Tesi.

« *Il mondo ha de' limiti nello spazio.*

« Per ammettere il contrario, bisognerebbe concepire il mondo come un tutto dato, ed infinito di cose esistenti simultaneamente. Ma la grandezza di un tutto non limitato non può concepirsi, che come risultamento dell'addizione successiva di tutte le parti all'infinito; addizione, che suppone un tempo infinito, una eternità data, cioè scorsa, che sia in proporzione con esso. Perchè se il mondo è un composto dato, infinito nelle sue parti: questa composizione, o questa addizione di parti, che non può essere se non che suc-

cessiva, suppone necessariamente un tempo dato, eguale in grandezza, e per conseguenza infinito nelle sue parti: ciò che, come abbiamo prossimamente mostrato, è in opposizione col concetto di una serie infinita, la quale non può giammai essere considerata come interamente scorsa.

« Concludiamo dunque, che il mondo è finito, o limitato nello spazio, secondo membro della proposizione prima, che bisognava provare (1). »

Questa prova non mi sembra valevole. Qualora il tutto non fosse formato per l'addizione successiva delle parti, l'argomento non gli sarebbe applicabile. Ora supponendo un tutto improdotto, o pure prodotto in un istante, si esclude l'ipotesi, su cui lavora l'enunciato argomento. La prova senza replica mi sembra essere, che un composto massimo in grandezza è una chimera, perchè un numero massimo dato è un assurdo.

§ 158. ANTITESI.

« *Il mondo non ha avuto cominciamento nel tempo, e non ha limiti nello spazio.* »

ECCONE LA PROVA.

« Se si dà al mondo un cominciamento, fa d'uopo ammettere un tempo anteriore, nel quale il mondo non esisteva; perchè cominciamento vuol dire una esistenza preceduta da un tempo, nel quale la cosa che comincia ad esistere non esisteva ancora. Ora un tempo, in cui il mondo non esisteva, non è che un tempo vôto.

(1) Kinker, loc. cit.

Ma in un tempo vôto una cosa non può cominciare ad esistere, perchè alcuna parte di questo tempo non può essere per sè stessa il fondamento o la ragione sufficiente dell' esistenza, o della non esistenza di una cosa; sia che si supponga questa cosa, come passando dal nulla all' esistenza per sè stessa, o per una causa straniera. In un vocabolo, un tempo vôto o nel quale nulla esiste, non può esser la condizione di alcuna maniera di esistere, nè per conseguenza di un cominciamento di esistenza. Il mondo, in conseguenza, è infinito per rapporto alla sua durata passata, cioè esso non ha avuto alcun cominciamento.

« Per rapporto alla limitazione dell' universo nello spazio prendiamo ancora il contrappeso della tesi che abbiamo posta: supponiamo, che il mondo abbia de' limiti nello spazio. In tal caso l' universo si troverà collocato in uno spazio vôto, e non limitato, di modo che non solamente esisterà un rapporto fra gli oggetti; ma eziandio un rapporto degli oggetti allo spazio, delle cose nel mondo con lo spazio che circoscrive il mondo, che è fuori del mondo; e che per conseguenza è vôto. Ma l' idea dell' universo racchiudendo in sè stessa il tutto, fuori del quale non può esservi alcun oggetto di percezione, che sia in rapporto con esso; il rapporto dell' universo allo spazio vôto non sarebbe, se non che il rapporto di un oggetto al nulla. Lo spazio non è mica un oggetto: esso non è, se non che una qualità, con cui la nostra sensibilità riveste gli oggetti come sensibili; ed in conseguenza non può esistere ove alcun oggetto non può esser sentito nè percepito. Uno spazio vôto è dunque nulla. Il rapporto dunque del mondo allo spazio vôto è nulla ancora. Ora limitazione, senza qualche cosa, che serva di limite non è punto limitazione. Il mondo non ha

dunque de' limiti nello spazio. Esso è dunque infinito in estensione come in durata (1). »

La prova di questa antitesi poggia su di un principio, che nella confutazione del sistema di *Spinosa* abbiamo mostrato esser falso. Si fa dipendere la limitazione di un essere dall'esistenza di un altro che limita il primo: un tal principio è precario, e falso.

Le dispute fra *Leibnitz* e *Clarke* han servito a *Kant* per testo di molte sue riflessioni per l'antitesi della sua Dialettica trascendentale. *Clarke* ammise un vôto infinito, ed una durata infinita, con un mondo finito in estensione, ed in durata. *Leibnitz* pensò, che questa dottrina era direttamente contraria al principio della ragion sufficiente. Lo spazio infinito vôto essendo uniforme, non vi sarebbe stata alcuna ragion sufficiente che determinasse Dio a creare il mondo in questa parte dello spazio vôto, piuttosto che in un'altra. Similmente una durata infinita uniforme non presenta alcun istante, il quale avesse il diritto di reclamare la creazione del mondo. Da ciò concluse *Leibnitz*, che lo spazio, ed il tempo sono un nulla fuori delle cose. *Kant*, servendosi per appoggiare la sua antitesi del principio della ragion sufficiente, concluse l'infinità del mondo in riguardo al tempo. Per lo spazio, avendolo riguardato come un nulla senza gli oggetti sensibili, concluse, che questo non poteva limitare il mondo de' fenomeni. Ma una cosa limitata senza un limite, cioè senza un' altra cosa, che la limita, è una cosa assurda. Il mondo sensibile è dunque, egli concluse, infinito in estensione. L'esame della Dialettica trascendentale dimostrerà, che le antitesi kantiane sono senza solido fondamento.

---

(1) Kinker, loc. cit.

§ 159. TESI II.

« *Ogni sostanza composta, nel mondo, consta di parti semplici, e non esiste generalmente cosa che semplice non sia, o non composta di parti semplici.* »

PROVA.

« Supponiamo, che le sostanze composte non consistessero di parti semplici; togliendosi dal pensiere qualunque composizione, verrebbe a non esser data veruna parte composta; e poichè non vi sarebbero parti semplici, non si darebbero neppure parti semplici; quindi nulla resterebbe, e non sarebbe data, per conseguenza, alcuna sostanza. È necessario dunque ammettere, o l'impossibilità di togliersi col pensiere qualunque composizione, o pure che tolta la composizione rimane alcuna cosa di consistente, senza alcuna composizione; cioè che rimane il semplice. Ma nel primo caso ne verrebbe di bel nuovo, che il composto non sarebbe costituito da sostanze, poichè nelle sostanze non è altro la composizione che un rapporto accidentale delle medesime, senza il qual rapporto esse dovrebbero consistere in qualità di esseri perseveranti per sè stessi. Ora essendo questo in contraddizione colla premessa maggiore, rimane la seconda proposizione, cioè, che il composto sostanziale nel mondo consiste di parti semplici.

« Del che vengono ad essere conseguenze immediate, che tutte le cose del mondo consistono in esseri semplici, che altro non è la composizione, tranne uno stato esteriore delle medesime; e che, malgrado che non siamo giammai capaci di allontanare da cotesto

stato di congiungimento le sostanze elementari, nè di renderle isolate, non può a meno tuttavia la ragione di raffigurarsele come i primi soggetti di ogni composizione; per conseguenza, di pensarle come semplici, prima della medesima composizione (1). »

Per intender bene la forza del raziocinio kantiano ricorriamo a' difensori delle monadi. *Genovesi* scrive: « *La sostanza anche prodotta non può essere se non che semplice.* Poichè la sostanza non dee intrinsecamente dipendere da alcuna cosa: ora i composti dipendono intrinsecamente da' componenti, in modo tale, che possono piuttosto dirsi risultamenti di sostanze, che sostanze, come è evidente. La sostanza non può dunque essere fisicamente composta, e perciò ogni sostanza è semplice.

« *Se qualsivoglia corpo è divisibile in un infinito assoluto, qualsivoglia corpo è una unione di modi senza una prima sostanza.* Se la cosa è così, nel corpo, come è evidente, non vi è alcuna parte semplice: non vi ha dunque alcuna prima sostanza, per la proposizione precedente: qualsivoglia corpo dunque, e perciò tutto l'universo corporeo, è una unione di modi senza alcuna prima sostanza. »

« *I corpi non sono un' unione di accidenti senza sostanza.* Poichè gli accidenti dipendendo intrinsecamente dalla sostanza, non possono esistere senza alcuna sostanza.

« Il corpo non è dunque divisibile in un assoluto infinito (2). »

---

(1) Kant, Dialettica trascendentale.
(2) Genovesi, Metaf. latina, I. Parte, prop. 38, 147, 144.

ANTITESI.

« *Alcuna cosa nel mondo non è composta di parti semplici; tutto vi è composto.* ».

PROVA.

« Ogni composizione di cose non è possibile se non che nello spazio. Ciascuna parte, che entra nella composizione di una sostanza, occupando una porzione dello spazio, dee consistere in tante parti quante ne contiene la porzione dello spazio che essa occupa. Ma lo spazio non è punto composto di parti semplici: ciascuna porzione dello spazio è un' altro spazio sempre divisibile, senza poter giammai esser ridotto al più piccolo spazio possibile. Se noi ammettiamo nelle sostanze delle parti semplici, bisognerà nulladimeno che esse occupino un luogo; ed occupandone uno, sono moltiplici, o composte, come esso. Noi non acquistiamo la percezione, o l' esperienza degli esseri, se non che nel tempo e nello spazio, due grandezze divisibili all' infinito. Noi non possiamo dunque acquistare l' esperienza delle cose semplici o indivisibili; e come tutte le cose, che noi abbracciamo nel concetto dell' universo debbono essere oggetti di una esperienza almeno possibile, è evidente, che una sostanza semplice, nel mondo, non dee essere riguardata, se non che come un concetto senza realtà (1). »

Il pessimo modo di scrivere di *Kant* mi ha fatto qui preferire, di trascrivere il testo di *Kinker*, che nel pensiere è perfettamente uniforme al testo di *Kant*.

(1) Kinker, loc. cit.

Questo avvertimento è applicabile tanto a tutti i luoghi riferiti di *Kinker*, che a quelli che riferirò.

È incredibile la confidenza con cui i kantiani producono queste antitesi, che possono esser confutate da qualunque novizio nella filosofia. Ma di ciò nell'Esame della Dialettica trascendentale.

§ 160. TESI III.

« *Tutto ciò che avviene nel mondo, non dipende mica unicamente dalle leggi naturali, dalle quali sole possono dedursi tutti i fenomeni: la loro esistenza esige di più una causa prima e libera.*

PROVA.

« Supposto che non vi fosse altra causalità, se non che quella delle leggi della natura, egli bisognerebbe ammettere per ciascun fenomeno uno stato anteriore. Or questo stato anteriore sarebbe esso stesso una cosa nata nel tempo, senza aver avuto esistenza precedentemente; esso supporrebbe dunque un altro stato più anteriore, e così di seguito; di modo che si avrebbe un bel rimontare di causa in causa, non si perverrebbe giammai ad una causa indipendente ed assoluta, che non può aver la sua causa, se non che in sè stesso. Non si troverebbe dunque nella serie delle cause alcuna cosa che fosse la causa della serie stessa: così ciascun termine della serie avrebbe una causa, senza che la serie intera ne avesse una. Questa serie intera esisterebbe dunque senza ragione sufficiente, senza fondamento della sua esistenza. Vi è dunque una causa prima, la cui esistenza è determinata per sè stessa, e non da altre cause.

« Questa causa prima non può operare nella serie intera de' fenomeni, se non che spontaneamente per sè stessa come sufficiente a sè stessa ed a tutte le sue produzioni; e, per dir tutto in un vocabolo, essa non può agire, se non che liberamente. Senza questa libertà non solamente la serie intera delle cause, presa nel suo insieme, non avrebbe alcuna ragione della sua esistenza, ma eziandio non potrebbe, per la stessa ragione, esser considerata come completa: le mancherebbe sempre, quantunque infinita, un termine necessariamente richiesto dalle leggi della natura stessa.

« Questa spontaneità o libertà, una volta provata come causa prima, risulta, che esistono, o che almeno possono esistere, nel corso de' cambiamenti fenomenici, che avvengono nell'universo, delle altre spontaneità come tante cause libere, e primi termini di serie medie. Tale può essere, per esempio, la libertà dell'anima nostra, come primo termine di una serie di cause cooperatrici nell'universo in mezzo a' fenomeni che ci circondano.

« A questa tesi provata si oppone, come antitesi, la proposizione seguente che si prova ugualmente: *Non vi ha nè spontaneità nè agente libero: tutto nell'universo segue ciecamente il corso delle leggi della natura.*

« Accordando, che esiste in qualche parte una spontaneità, una libertà, una forza attiva per sè stessa, come principio e primo termine di una serie di cause, che derivano da lei, senza che questa forza attiva sia determinata da leggi necessarie; egli non resta men vero, che un cominciamento di un atto qualunque, dalla parte dell'agente libero, suppone necessariamente uno stato anteriore a questo atto, in cui si è trovata la forza attiva e libera prima di determinarsi ad agire.

Ma questo stato anteriore di possibilità di agire importa naturalmente con sè il concetto di uno stato, in cui l'azione non aveva mica luogo. Ciò supposto, fa d'uopo ammettere necessariamente una di queste due cose: O questo stato d'inerzia anteriore è legato coll'azione che lo segue e dermina quest'azione, o il contrario ha luogo. Nel primo caso l'agente non sarebbe mica libero. Se al contrario questo stato anteriore d'inazione non è legato all'azione che gli succede, e se esso non la determina, fa d'uopo convenire allora che un primo atto non dipende in alcuna maniera dallo stato anteriore dell'agente: ciò che è contrario al principio di causalità, unico fondamento della possibilità dell'esperienza, e distrugge ancora il concetto di causa (1). »

§ 161. Le tesi e l'antitesi di cui abbiam parlato sino a questo momento, hanno avuto tutte i loro difensori, e li hanno tuttavia. Vi sono stati, e vi sono de' filosofi che hanno sostenuto l'eternità e l'infinità del mondo; e vi sono stati, e vi sono, al contrario, di coloro che hanno preteso di dimostrare il contrario. Similmente la divisibilità infinita della materia ha avuto i suoi difensori, come l'hanno avuto le monadi. Si è disputato e si disputa tuttavia su l'esistenza delle cause libere. Le tesi e l'antitesi che abbiamo esposte, sono state dunque effettivamente l'oggetto delle dispute de' metafisisi. Ma riguardo alla quarta contraddizione della ragione non può dirsi lo stesso. La tesi è ricevuta dall'universal consenso de' metafisici, e dallo stesso universal consenso è rigettata l'antitesi. La tesi è la seguente: « Il mondo non può esistere, senza che esi-

(1) Kinker, loc. cit.

sta, o nel mondo o fuori del mondo, un essere necessario. »

L'antitesi è la seguente: « Non esiste nel mondo nè fuori del mondo alcun essere assolutamente necessario. »

La natura visibile ci offre alcuni fenomeni passeggieri e contingenti: i filosofi metafisici hanno da ciò concluso unanimemente, che l'esistenza di un qualche essere necessario è incontrastabile; ma hanno differito nel determinar questo essere: alcuni han supposto una sola sostanza nel mondo, ed hanno riguardato questa come l'essere necessario: altri han supposto molte sostanze, riguardandole come assolutamente necessarie. A questi due sistemi, che sono il *panteismo* e l'*atomismo*, si riducono tutti i sistemi de'metafisici che han posto nel mondo l'essere necessario dal mondo. I teisti, i quali han distinto l'essere necessario dal mondo, hanno riguardato questo essere come la causa prima ed indipendente, la quale sia o creatrice o almeno ordinatrice dell'universo. Tutti questi varj sistemi han dunque convenuto nell'ammettere l'esistenza di un qualche essere necessario. Non vi è dunque stato alcun filosofo, il quale abbia sostenuto l'antitesi kantiana.

Ma esponiamo questa tesi coll'antitesi.

TESI IV.

« Il mondo non può esistere, senza che nello stesso tempo esista, sia nel mondo stesso, come facendone parte, sia fuori del mondo, come causa della sua esistenza, un essere necessariamente esistente.

PROVA.

« Il mondo sensibile contiene una serie non interrotta di variazioni. Tutte queste variazioni contingenti dipendono da una condizione che dee precedere ciascuna contingenza nel tempo. Ogni contingenza è dunque condizionale. Ma il condizionale non è giammai dato che non sia data con esso la serie intera delle condizioni, e con questa l' incondizionale stesso: la condizione prima di ogni contingenza, l'essere assoluto e necessario dee dunque essere stato esistente prima che esistesse alcuna cosa di accidentale.

« Questo essere necessario appartiene al mondo sensibile, perchè ogni condizione dee esser legata al condizionale che ne è la sequela.

ANTITESI.

« *Non esiste nè nel mondo nè fuori del mondo alcun essere assolutamente necessario che sia esso stesso il fondamento della sua propria esistenza.*

PROVA.

« Supposto che l'universo o qualche essere che ne è parte, esistesse necessariamente, bisognerebbe che si trovasse nella serie delle variazioni fenomenali dell'universo un cominciamento assoluto necessario, incondizionale, ciò che ripugna alla legge universale, che sottomette tutti i fenomeni a condizioni esistenti nel tempo. »

Per sentir la forza di questo ragionamento di *Kinker*, si osservi, che un essere indeterminato non può esistere.

L'universo dunque supposto necessario dovrebbe esistere in uno stato determinato; e questo stato dee essere originario, primitivo, ed indipendente da qualunque condizione o stato antecedente.

« Se la serie stessa fosse senza cominciamento, tutti i termini della serie sarebbero contingenti; ma la serie intera sarebbe incondizionale; il che involve contraddizione.

« Intanto non vi ha alcun mezzo fra queste due supposizioni, O la serie de'fenomeni ha cominciato o non ha cominciato. Or se, come noi l'abbiamo provato, l'essere esistente necessariamente è impossibile tanto nell'uno che nell'altro caso; dobbiamo concludere che non può esservi alcuna cosa nel mondo che esista necessariamente.

« È ugualmente impossibile che esista fuori dell'universo un essere necessario. Poichè bisognerebbe che l'essere necessario, come primo termine, nella serie delle cause di tutto ciò che è contingente nell'universo, fosse egli stesso il cominciamento, il primo anello di questa catena di variazioni contingenti. E se si ammette, che l'essere necessario dà un cominciamento a questa serie; si dee allora attribuirgli l'atto di cominciare una cosa nella serie. Ma questo atto suppone, a luogo suo, una causalità nel tempo, una ragione di questo cominciamento di azione che l'ha preceduto e determinato. Di questa maniera l'essere necessario si troverà nel tempo; egli apparterrà alla serie delle cause, che operano nel tempo, cioè al mondo, il che è contro l'ipotesi di una causa separata dal mondo. Non esiste, in conseguenza, nè nel mondo; nè fuori del mondo alcun essere esistente necessariamente, e per sè stesso (1). »

---

(1) Kinker, loc, cit.

Sebbene, come ho osservato, non vi sia alcun filosofo, per quanto io sappia, che abbia sostenuto l'antitesi, pure riflettendo su la stessa, si possono fare delle utili osservazioni. Niun filosofo ha sostenuto il progresso, sia finito, sia infinito, di sole sostanze contingenti. Ma molti filosofi han sostenuto il progresso infinito delle modificazioni contingenti. Abbiamo ciò provato cogli esempj di *Spinosa* e di *Mirabaud*. Ora la ragione non trova alcuna ripugnanza ammettendo il secondo progresso di ammettere eziandio il primo; e la sola forza del pregiudizio può impedirci di riguardare come impossibile il primo e come possibile il secondo. Una serie di modificazioni contingenti ci offre una serie di condizionali senza condizione. Lo stesso ci presenta la serie delle sostanze o degli esseri contingenti. Se la prima serie si ammette, con qual ragione si può negare la possibilità della seconda? Se si ricorre al principio: *Nulla si fa dal nulla*, non si avanza alcun passo nella quistione: intendendosi con questo principio, che nulla può cominciare ad esistere, esso è contrario all'incominciamento di qualunque modificazione non meno che all'incominciamento di qualunque essere. Il Filosofo di Koenisberg ha forse badato alla sola natura intrinseca de' raziocinj, piuttosto che al fatto, nel produrre fuori la sua antitesi.

§ 162. Inoltre la tesi e l'antitesi si trovano negli argomenti contrarj de' combattenti. Di fatto, i filosofi, che vogliono stabilire l'esistenza dell'essere necessario fuori del mondo, provano, che il mondo non offre se non che cose contingenti, e che non può in esso esservi alcun essere necessario: i loro avversarj cercano di provare, che non vi ha un essere necessario fuori del mondo. Riunendo insieme l'asserzione degli uni e degli altri si fa l'antitesi di cui abbiamo parlato.

« Egli è dunque chiaro, che le quattro tesi menzionate, egualmente che le lori antitesi, possono esser provate della maniera la più rigorosa; poichè la prova di ciascuna proposizione in particolare è dedotta dalla falsità della sua contraddittoria.

« Qual partito prenderà dunque la ragione? Dopo di aver combattuto lungamente ed inutilmente contro di sè stessa, si getterà ella per ultima risorsa nel braccio dello scetticismo, ridotta a credere, che la sua propria fiaccola non può rischiararla nella discussione la più importante per lei (1).

« Questa maniera di riguardare il contrasto delle asserzioni, e piuttosto di generarlo, non già per decidere a favore dell'una o dell'altra, ma per ricercare se la cosa proposta non si aggiri in un semplice fumo, che ciascuno cerca di prendere, e nel quale anche preso non si troverebbe alcun profitto; una tal maniera e strada, io dico, può chiamarsi la *strada scettica*. Essa differisce totalmente dallo scetticismo, che è il decreto dell' artificiosa ignoranza, che imitando l' apparenza della scienza, rovescia interamente i fondamenti dell' intera cognizione, in modo che, per quanto gli è possibile, non le lascia in alcun luogo alcuna stabilità e certezza (2).

« In questo labirinto di contraddizioni, in cui la ragione si arresta, bilanciata dall'evidenza di una parte, e dalla stessa evidenza dell' altra, la *critica* viene a rischiararla sul suo errore; *la critica della ragion pura*, scienza incognita sino a' nostri giorni, e la cui scoverta era riservata a *Kant*, ed a cui questo genio

---

(1) Kinker, loc. cit.
(2) Kant, Dialettica trascendeutale, lib. II, sez. II.

infaticabile ugualmente che profondo ha dato il più grande sviluppamento. Semplice nel suo cammino come ferma ne' suoi principj, e sicura nelle sue deduzioni, la critica c' insegna, che le pretese verità, le quali si mostrano a noi sotto un doppio aspetto, e sotto forme contraddittorie, non sono in effetto: se non che delle illusioni, e che l'oggetto dei problemi cosmologici contradditorj non è se non che un essere di ragione.

« Noi abbiamo fatto vedere più sopra, che tutto ciò, di cui abbiamo la percezione nel tempo e nello spazio, con tutti gli oggetti di un'esperienza possibile per noi, si limita a semplici fenomeni; a percezioni che non possono presentarsi a noi, che come quantità estese, o come serie di cambiamenti, ma che, come tali, nulla hanno di reale fuori delle nostre percezioni e de' nostri concetti.

« Egli sembra, in verità, incontrastabile, che questi fenomeni o apparenze, suppongono qualche cosa che apparisce, che si mostra a noi di una certa maniera, e di un' altra ad esseri diversamente organizzati: intanto è impossibile di sapere, o ancora di congetturare colla menoma verisimiglianza quale è questa cosa in sè stessa, indipendentemente dalla nostra maniera di percepire. Noi possiamo dunque, in qualche maniera, riguardare un fenomeno come un effetto, che in parte deriva da una cosa che ci è assolutamente incognita; sebbene noi sappiamo che essa ci modifica; ed in parte da noi stessi, che non ne siamo affetti, se non che di una maniera originariamente ed invariabilmente determinata dalla natura del nostro essere.

« Supposto che non vi fossero esseri che ricevessero, secondo la nostra maniera, delle impressioni dalla parte delle cose in sè stesse; allora non vi sarebbe nè tempo, nè spazio, ciò che farebbe sparire tutti i fenomeni che

ne dipendono. Allora che noi disputiamo su l'esistenza finita o infinita delle cose nel tempo e nello spazio, o pure allora che mettiamo in quistione, se la materia è, o non è divisibile all'infinito; questa disputa si aggira su di un equivoco; vale a dire, che noi prendiamo i fenomeni per le cose in sè stesse.

« Sia che, secondo la prima delle antinomie, io riguardi il mondo come finito nel tempo e limitato nello spazio, sia che lo riguardi come infinito sotto questo doppio rapporto: nell'uno come nell'altro caso, io prendo il mondo per un tutto completo, esistente come tale, non solamente nel mio concetto, ma indipendentemente da esso ed in sè stesso, nel tempo e nello spazio. Ma poichè il tempo e lo spazio non sono che forme della nostra sensibilità, forme che sono in noi, e che è assurdo di voler trasportare oggettivamente alle cose che sono fuor di noi, bisogna necessariamente che la tesi, la quale assegna de'limiti all'universo nel tempo e nello spazio, e l'antitesi, che rigetta questi limiti, sieno egualmente false. Un mondo sensibile, un mondo di fenomeni, esistente in sè stesso; è una contraddizione manifesta; e dire di un tal essere chimerico, il cui concetto è in sè stesso contraddittorio, che esso è finito, o che è infinito, si è cadere dall'una e dall'altra parte nella stessa assurdità.

« Lo stesso è per rapporto alla seconda *antinomia*. Dire, che la materia è composta di parti semplici, è dire, che la serie delle parti che la compongono è finita. Sostenere, al contrario, che gli elementi della materia son composti, è dire, che la stessa serie è infinita. Ora nell'uno, come nell'altro caso, si prende la materia per una cosa che, fuori del nostro concetto, e considerata in sè stessa, ha, nello spazio, un'esistenza conforme al concetto che noi ne abbiamo. In ciò ap-

punto consiste l'illusione. La materia è un fenomeno; e noi comunque proseguiamo la divisione, ciascuna parte divisa sarà sempre un fenomeno concepito nello spazio divisibile; e per conseguenza eziandio divisibile essa stessa; senza che noi potessimo giammai pervenire a parti talmente semplici, che non sieno capaci di altra divisione, cioè che non sieno più fenomeni. La composizione della materia consistendo nella totalità di un numero infinito di parti, non è un dato per noi, come non lo è l'elemento indivisibile della materia. Concludiamo dunque, che una materia le cui parti esistono in sè stesse, è un concetto contraddittorio. Così la tesi, e l'antitesi sono ugualmente false.

« Ciascuna delle tesi ed antitesi matematiche tende a riunire due concetti diametralmente opposti. La ragione, in queste proposizioni, pretende unire in un solo e medesimo concetto la grandezza e la qualità dell'universo, che non sono, in effetto, che nella nostra facoltà di concepire, con ciò che l'universo è in sè stesso e fuor del nostro concetto, cioè con un'incognita, che non può esser posta in equazione nè col tempo nè con lo spazio. Se si riunissero i concetti di *circolo* e di *quadrato* ne risulterebbe un'antinomia simile a quelle delle idee cosmologiche. *Un circolo quadrato non è mica rotondo*, potrebbesi dire, poichè esso è quadrato: *un circolo quadrato è rotondo*, potrebbesi rispondere, poichè è un circolo. Queste due conclusioni sarebbero egualmente false, perchè sono fondate su di una supposizione assurda, come accade nelle antinomie matematiche della cosmologia (1).

§ 163. « L'illusione nelle due ultime antinomie consiste in ciò, che la ragione vi considera come opposti

(1) Kinker, loc. cit.

due concetti facili a conciliare. In queste antinomie *dinamiche* la tesi e l'antitesi possono tutte e due esser vere, poichè la loro contraddizione non è che apparente.

« Per procedere all'esame del contrasto fra la libertà da una parte e la soggezione alle leggi della natura dall'altra, è facile di convincersi, che l'opposizione non è che apparente, e che è possibile di conciliare queste due proposizioni: *Esiste una libertà: tutto nella natura segue l'impulso delle leggi naturali.*

« È certo, che nell'universo sensibile tutto è legato nel tempo. Tutti gli avvenimenti son successivi; e tutto ciò che accade, accade sempre, seguendo certe leggi, in conseguenza di un'altra cosa precedente. Ma ciascuna cosa essendo un fenomeno; una cosa che non ha esistenza che nella nostra percezione, dire che, nell'universo, tutto si lega nella serie del tempo, non significa altra cosa, se non che in virtù della disposizione originale della nostra facoltà di conoscere, noi non possiamo rappresentarci il mondo sensibile con tutti i cambiamenti a cui son soggetti i fenomeni, che come legato nel rapporto di precessione e di successione nel tempo. Ma da ciò non segue, che fuori di questa serie di variazioni, non possa esistere una cosa in sè stessa non sensibile, non fenomeno per noi, che sia il fondamento, la condizione primitiva de' fenomeni. Egli sarebbe ancora assolutamente impossibile di rendere ragione dell'esistenza de' fenomeni, ripugnando di ammettere alcune cose in sè stesse che ci appariscono, sebbene noi ignoriamo assolutamente quali sono queste cose. Tutto ciò che ne sappiamo si è, che esse non hanno alcun legame col tempo, questo non essendo se non che una forma della nostra facoltà di percepire.

« La tesi, e la sua pretesa antitesi non si escludono

mica a vicenda nella terza antinomia: tutte e due possono esser vere. Noi abbiamo osservato più sopra, che una causa può molto bene essere di un' altra natura che il suo effetto. Così una cosa può eziandio essere, sotto un rapporto, un effetto della natura, e sotto un altro rapporto, effetto di una causa libera. Egli è vero, che fra le cause, che appartengono ad una serie, e per conseguenza agli stessi fenomeni, non se ne trova una, che sia il primo termine di una serie: perchè allora ciascuna causa si trova essere nella sua azione un fenomeno, subordinato, come tale, alla legge generale della natura, in virtù della quale tutto ciò che avviene dee avere un fondamento, una ragione anteriore della sua esistenza. Ma come noi ignoriamo ciò che può essere in sè stesso un soggetto attivo, un agente, e che non lo conosciamo, che come si mostra a noi, in una serie o successione di tempo; si può supporre, senza assurdità, che un tal soggetto possegga una facoltà, che non è mica un fenomeno, e che intanto può essere una causa di fenomeni. Ora, intanto che questo soggetto non è mica un fenomeno, non è necessario che sia soggetto alla legge, la quale vuole, *che tutto abbia una causa* (1). »

Gli atti della nostra volontà, cioè i nostri voleri, son cose che cadono sotto l'esperienza, essendo cose sentite dal senso interno. Come cose sentite questi voleri son compresi nella serie de' fenomeni o delle apparizioni.

Essi son riguardati come modi della sostanza pensante, i quali nascono nel tempo; e che suppongono delle cause antecedenti nel tempo dalle quali dipen-

(1) Kinker, loc. cit.

dono: essi sono a vicenda cause di altri fenomeni seguenti.

Questi voleri così considerati appartengono alla serie de' fenomeni chiamata *natura*. In conseguenza son essi soggetti alla legge di causalità. Per tale considerazione l'esistenza degli atti della nostra volontà, che noi riguardiamo come liberi, non contraddice mica la dottrina dell'antitesi: *Tutto nella natura segue l'impulso delle leggi naturali*. Ma questi voleri essendo cose sensibili, o fenomeni, suppongono un fondamento reale, o una causa reale nel *noumeno*, cioè in una cosa in sè a noi ignota. Ora una tal causa, nascosta alla nostra esperienza, non appartiene alla natura fenomenica. In conseguenza quest'azione *noumenica*, da cui risulta il fenomeno, può non esser soggetta alla legge di causalità, la quale supporrebbe una causa antecedente da cui tale azione derivi. Una siffatta azione, come cosa in sè, può dunque non aver origine nè fine, cioè non esser soggetta alla determinazione del tempo; e quindi potrebbe considerarsi come avendo il potere di far cominciare una serie, senza che quest' azione *noumenica* abbia una causa che la determini. L'uomo è un fenomeno, come tutti gli altri esseri sensibili della natura; ma egli mostra in sè alcune azioni, le quali non si mostrano determinate dalle impressioni del piacere e del dolore; ma dal *dovere*. Queste azioni hanno per fondamento reale una causa nascosta a' sensi ed all' esperienza: una tal causa può chiamarsi *libertà*. Ora questa libertà essendo un *noumeno* è esente dalla legge di causalità, la quale è solamente applicabile ai fenomeni.

Kant concesse a'difensori del fatalismo che il principio: *Ogni effetto dee aver la sua causa*, è contrario alla libertà de' nostri voleri; ma egli ammise es-

sere i nostri voleri, in quanto fenomeni, effetti di una causa in sè, cioè di un *noumeno*, il quale non è nè nello spazio, nè nel tempo, e che per ciò non è soggetto alla legge di causalità.

« Chiamo *intelligibile*, nella cosa soggetta a' sensi, ciò che non è apparizione. Per tal ragione, ove ciò che nel mondo sensibile dee essere considerato come apparizione, abbia inoltre inerente in sè stesso una facoltà, la quale non sia soggetta a visione sensitiva, ma che possa essere tuttavia cagione di apparizioni: la causalità di questa cosa potrà essere riguardata sotto doppio aspetto, come intelligibile, cioè rispetto all'azione della medesima, riguardata quest'azione come cosa per sè stessa, e come sensibile riguardo agli effetti di questa cosa, i quali effetti son cose sensibili. Per tal ragione, della facoltà di questo soggetto noi ci formeremo un concetto empirico, ed un altro intellettuale della sua efficienza; i quali concetti hanno luogo insieme in un solo e medesimo effetto ... Non essendo le apparizioni cose per sè, debbono avere per fondamento un oggetto trascendentale; così nulla può impedirci dal concedere a quest'oggetto trascendentale, oltre della proprietà con cui apparisce, eziandio l'efficienza, che non è a noi visibile, sebbene l'effetto di essa ci sia visibile.

« E quindi in un soggetto del mondo sensibile avremo primieramente un *carattere empirico*, in forza del quale le sue operazioni, in qualità di apparizioni, si troveranno in tutto e per tutto connesse con altre apparizioni coerentemente alle leggi costanti della natura. Dovrebbe inoltre ad un tal soggetto concedersi un *carattere intelligibile*, col quale esso fosse bensì causa di quelle operazioni, come apparizioni, senza però essere subordinato esso stesso a veruna condizione

della sensibilità, e senza neppure essere esso apparizione... Non si avrebbe in tal soggetto nè origine, nè fine, nè azione alcuna; ed esso non sarebbe quindi neppure tenuto alla legge universale della determinazione del tempo, alla quale soggiace tutto quanto è mutabile; a quella che stabilisce, Trovare ogni cosa che accade la propria causa nelle apparizioni dello stato antecedente... Da ciò ne viene, che fintantochè rimane *noumeno*, un essere così attivo sarà libero ed indipendente da qualsivoglia necessità di natura, come da quella che s'incontra unicamente nella sensibilità. Per tal ragione di un tale oggetto trascendentale potrebbesi, a tutto buon diritto, asserire che esso incomincia da per sè i suoi effetti nel mondo sensibile, sebbene non incominci l'azione in sè medesimo. Così la libertà e la natura, ciascuna in suo pieno e perfetto significato, verrebbero nello stesso tempo a trovarsi nelle stesse azioni, secondo che saranno queste rapportate alla loro causa intelligibile, o alla loro causa sensibile.

« Avendo, per esempio, alcuno con una maliziosa menzogna recato confusione e disturbo in qualche società, si cercano prima le cause moventi, onde ebbe origine il mentire, quindi si giudica di quanto la stessa menzogna colle sue conseguenze possa essere imputata al mentitore. Pel primo aspetto si esamina il carattere empirico del mentitore sino alle sue sorgenti, e queste rilevansi nella mala educazione, nella cattiva compagnia, in parte anche nella malvagità di un naturale indurato alla vergogna, in parte se ne fa carico a spirito leggiero, ad imprudenza o sconsideratezza, nè si trascura di prendere in egual considerazione le cause occasionali sul proposito. In tutte queste cose ci versiamo nello stesso modo perfettamente, in cui sogliamo investigare la serie delle cause, che determinano un

qualche effetto fisico. Ora, sebbene crediamo da tali cause determinata l'azione, nulladimeno non lasciamo di biasimare l' uomo; e non l' incolpiamo già del suo malaugurato naturale, nè delle circostanze che su di esso hanno influenza, anzi neppure a motivo dell'antecedente suo tenor di vivere. Poichè si premette ben potersi prescindere da qualunque abitudine, e considerare come non avvenuta la serie trascorsa delle condizioni, anzi doversi considerare il fatto come assolutamente indipendente da condizioni relative allo stato precedente; quasi che l' agente avesse col suo delitto principiata con perfetta spontaneità una serie di conseguenze. Questo biasimo si appoggia su di una legge di ragione, in forza della quale questa ragione è riguardata come una causa, che poteva e doveva altrimenti determinare la condotta dell'uomo, non ostante tutte le accennate condizioni empiriche. Anzi la causalità della ragione non si considera per una semplice concorrenza, ma si riguarda come piena ed assoluta in sè stessa, quando anche gl'impulsi sensitivi non fossero alla ragione favorevoli, ma pure contarj; l'azione si attribuisce al carattere intelligibile dell' agente, il quale ha tutta la colpa della bugia propriamente nello stesso momento in cui mentisce; la ragione perciò fu affatto libera, non ostante tutte le condizioni empiriche: ond' è che il fatto è tutto imputabile a colpa della medesima.

« In questo giudizio aggravante si comprende leggermente, aversi avuto nel pensiero, che niuno stato precede nella ragione che il successivo determini, ed essa ragione, per conseguenza, non avere la menoma parte nella serie delle condizioni sensitive, che necessarie rendono le apparizioni conforme alle leggi di natura. Sta presente mai sempre la ragione a tutte le

azioni dell' uomo, ed è sempre la stessa in tutte le situazioni del tempo; non è però essa medesima nel tempo, nè si trova in uno stato novello, in cui prima non fosse; ma, rispetto al nuovo stato, essa è *determinante*, ma non *determinabile* (1).

§ 164. « Ciò che si è detto delle tre prime antinomie, è sufficiente a far prevedere ciò che ci rimane dire della quarta. Già si concepisce non esser necessario, che un essere assolutamente incondizionale sia di una stessa natura cogli esseri incondizionali che gli son subordinati, e de' quali è egli la condizione primitiva. In questa antinomia la tesi e la sua antitesi possono dunque ancora essere ugualmente vere. Il mondo sensibile, come serie totale di cambiamenti continui, che sono tutti contingenti e dipendenti gli uni dagli altri, non ripugna in alcun modo all'esistenza di un essere necessario, indipendente, esistente per sè stesso, ed a sè stesso sufficiente. Ora questo essere non essendo un fenomeno, non apparterrà mica al tempo o alla serie continua de' contingenti. Egli neppure esisterà come primo anello di questa catena, che il nostro occhio non può misurare; ma egli sarà fuori della serie de' fenomeni, al di là dell'universo sensibile. Egli non sarà dunque sommesso alla legge di dipendenza: egli sarà incondizionale, indipendente, e ciò non ostante necessario. Intanto la legge della natura, la qual legge sottomette tutti i fenomeni nella loro nascita come nel loro annientamento, non resterà meno nella sua integrità. Essa può ancora spiegarsi molto meglio; poichè si presenta una difficoltà insormontabile ad ammettere,

(1) Kant, Dialettica trasc., sez. IX, scolio I, finale del libro II.

per esempio, da un lato la serie intera degli effetti, come tante sequele necessarie nascenti dalla loro causa, e determinate per essa, e di considerare dall' altra la serie intera delle cause anteriori, come una serie di cose contingenti, la cui esistenza non sarebbe punto necessitata. Ma l'essere necessario ed esistente per sè stesso può esser considerato come un agente libero (1).

« Il concepire una causa intelligibile delle apparizioni, vale a dire del mondo sensibile, ed il pensarla libera dall' accidentalità di cotal mondo, non ripugna nè al regresso empirico illimitato nella serie delle apparizioni, nè all' universale accidentalità delle medesime (2). »

Concludiamo: La filosofia critica, riguardo alle due prime antinomie, da essa chiamate *antinomie matematiche*, insegna, che la tesi, e l'antitesi son tutte e due false: riguardo alle due ultime antinomie, chiamate *antinomie dinamiche*, insegna, che la tesi e l'antitesi possono tutte e due esser vere. Nelle prime i due partiti riguardano un fenomeno ed una serie di fenomeni, come una cosa in sè, esistente indipendentemente dalle nostre percezioni. Nelle seconde si riguardano le leggi de' fenomeni come universali, laddove esse non si estendono che a' soli fenomeni, e non colpiscono mica i *noumeni*.

§ 165. « S'intende per *ideale* una cosa che non può applicarsi ad alcun' altra cosa, che con nulla è commensurabile, che è determinabile solamente, ma nello stesso tempo esattamente determinato dal concepimento puro della ragione. Un *ideale* è dunque l' e-

---

(1) Kinker, loc. cit.
(2) Kant, loc. cit., n. IV.

sistenza intellettuale o determinata dal pensiere di una cosa come individuo, determinata completamente dall'idea sola della ragione: ne daremo degli esempj:

« La natura umana in tutta la sua perfezione è un *ideale* che racchiude non solamente tutti gli attributi reali dell'umanità, in un grado di estensione e di perfezione, che quadra esattamente coll'idea che abbiamo dello scopo il più alto della natura umana, ma eziandio tutto ciò che al di là di quest' idea stessa appartiene alla determinazione progressiva di questo concetto.

« Virtù, sapienza umana, in tutta la loro purità, sono *idee*: il saggio degli stoici è un *ideale;* cioè un uomo, un individuo, che non esiste, se non che nel pensiere, ma che quadra perfettamente coll'idea della sapienza e della virtù umana in tutta la loro perfezione.

« Nello stesso modo che l'*idea* ci fornisce la regola, secondo la quale noi creiamo, per così dire, ed effettuiamo l'ideale nella nostra immaginazione: così l'ideale, è, nel suo ordine, l'originale, il modello per eccellenza, sul quale noi misuriamo lo scopo e la natura della cosa, di cui l'ideale esprime, o rappresenta la perfezione suprema. Noi non abbiamo altra misura delle nostre azioni morali se non che l'esempio di quest' *uomo divino*, presente alla nostra immaginazione, a cui ci compariamo noi stessi, dietro il quale noi possiamo giudicarci, per regolare la nostra esistenza morale su di questo modello, e tendere così incessantemente verso l'ideale della perfezione in questo genere, sebbene convinti di non potere giammai giungervi.

« Sebbene noi non siamo in diritto di attribuire con piena evidenza una realtà oggettiva ad un ideale; non possiamo intanto riguardar questo come una pura chi-

mera. L'ideale è per la ragione una misura indispensabile, per designare il concetto di perfezione di ciascuna cosa nel suo genere, e determinare il grado d'imperfezione di ciò che non è perfetto.

« L'ideale il più sublime ed il più naturale all'uomo ragionevole è quello della divinità. Egli è chiamato nella filosofia critica, *ideale della ragion pura*, per eccellenza. La ragione, partendo dall'esperienza, si appoggia da principio su di ciò che in quest'esperienza è dato come esistente. Intanto questa prima esistenza, data nell'esperienza, cade se non è fondata su di qualche cosa che sia essenzialmente necessaria, e per conseguenza immutabile. Da un altro lato questo essere incondizionale non sarebbe che un punto mobile, se non riempisse tutto, di maniera tale a non lasciar più alcun luogo alla supposizione di un altro fondamento. Così la ragione richiede un essere originariamente necessario ed infinito.

« Le prove della ragione speculativa, in favore dell'esistenza di Dio, si riducono a tre. *Kant* le distingue per mezzo delle denominazioni di *fisico-teologica, cosmologica* ed *ontologica*. Le due prime hanno per base l'esperienza, l'una tirandosi dal meccanismo dell'universo, e l'altra dall'esistenza dell'universo in generale; la terza è fondata sul concetto trascendentale dell'essere.

« Per la prova *fisico-teologica*, la ragione parte dall'esperienza. Innalzandosi alla contemplazione dell'universo, della sua grandezza maestosa, e della sua sorprendente costruzione, lo spirito umano vi discovre un piano, un disegno regolare. Vedendo in seguito l'incatenamento delle sue parti, e l'armonia delle sue molle, e ritrovando da per tutto una serie non interrotta di cause e di effetti, egli rimonta, secondo le leggi della

causalità, sino ad una prima causa, al di là del mondo sensibile e de' limiti stretti dell'esperienza.

« La prova cosmologica ha pure l'esperienza per base, ma un' esperienza indeterminata, la quale non indica in sè stessa se non che l'esistenza del tale o tale essere in generale, senza avere particolarmente in veduta il modo di quest'esistenza.

« Finalmente per pervenire alla prova ontologica dell'esistenza di Dio, la ragione si libera interamente da qualunque esperienza per non occuparsi, se non che de' suoi concetti *a priori*.

« *Kant* comincia l'esame di questi tre generi di prove da quello della prova ontologica. Affinchè l'essere infinito sia possibile, basta che il suo concetto non racchiuda alcuna contraddizione. Ora il concetto di realtà, escludendo ogni negazione ed ogni opposizione con sè stesso, dee esser possibile; poichè non vi ha di contraddittorio all'*essere*, se non che la negazione, o il *non essere*. Dopo di aver così provato la possibilità dell'esistenza di Dio, si parte da questo punto come dato, per arrivare alla prova della sua esistenza. Nel concetto che noi abbiamo dell' infinita realtà possibile è già, dicesi, racchiusa l' esistenza stessa. Ora è egli impossibile di concepire l'esistenza dell'infinita realtà, senza concepire, nello stesso tempo, quest' esistenza come appartenente essenzialmente a quest'infinita realtà. La possibilità di esistere dunque, e l'esistenza reale si trovano necessariamente legate nel concetto di questo essere: di maniera, che se questo essere non esistesse realmente, non sarebbe possibile che esistesse. Per provare dunque la sua esistenza reale, è sufficiente di provare la sua esistenza possibile.

« Questa prova non ha valore, che intanto che queste due proposizioni: *Dio può esistere: Dio esiste*

realmente, si suppongono scambievolmente, e che tutte e due derivano dal concetto di un Essere supremo, di maniera che rigettar l'una, ammettendo l'altra, sarebbe una contraddizione manifesta.

« Ma noi osserveremo, sul bel principio, al soggetto della possibilità che si tratta qui, non di una possibilità *reale*, ma solamente di una possibilità *logica*. Affinchè una cosa sia logicamente possibile basta, che non sia in contraddizione con sè stessa: affinchè poi essa sia realmente possibile bisogna che si accordi co' fondamenti della nostra sensibilità e del nostro intelletto. La possibilità reale suppone necessariamente la possibilità logica; ma la seconda non suppone la prima. Tutto ciò che è possibile nel pensiere non lo è per ciò nella realtà. Tutto ciò, dunque, che nel mio concetto non è una contraddizione, non è per ciò realmente possibile. Quanto meno son io dunque autorizzato ad assegnare non solamente una possibilità, ma un' esistenza reale e necessaria a ciò che può prendere il mio pensiere per la ragione sola, che il mio pensiere può prenderlo?

« Se la ragione fosse autorizzata ad effettuare il concetto dell'Essere supremo, o a fondare l'esistenza reale di questo essere sul semplice concetto che se ne ha; allora questa proposizione: *Tutto ciò che noi concepiamo esiste realmente*, dovrebbe esprimere una verità incontrastabile. Essa è intanto una proposizione molto assurda, per arrestarci più lungo tempo.

« La prova cosmologica comincia dall' esperienza. Noi partiamo da ciò che è contingente nell' universo; per concludere ad un essere necessario per sè stesso; secondo la legge dalla causalità o della ragion sufficiente. Ma ogni successione retrograda nel tempo, e per conseguenza la serie delle condizioni e delle cause

appartiene esclusivamente a' fenomeni, e così noi non siamo autorizzati ad applicare il principio di causalità al di là de' limiti dell' esperienza.

« La prova *fisico-teologica* ha ciò di comune colla prova cosmologica, che tutte e due si fondano da principio su l'esperienza; ma la prima si limita, almeno nel suo principio, ad una parte determinata dell'esperienza, e particolarmente all' ordine ed all' armonia sensibile, che si offrono a noi da tutte le parti nella natura... Egli è chiaro, che questa prova riposa tutta intera su di questa proposizione: *L'ordine e la regolarità sono impossibili, senza l'intervento di un essere regolatore.* Domandandosi perchè? la risposta è tutta pronta: *Perchè noi non conosciamo altro principio dell'ordine se non che l'intelligenza.* Ma quando mai i limiti stretti della nostra conoscenza son essi divenuti i limiti di ogni possibilità? Da ciò che noi non conosciamo mica altri principj dell' ordine, dobbiamo forse inferire, che non possano esservene degli altri? E quando ancora accorderemmo questa proposizione, si sarebbe in diritto di domandare ancora: Qual'è l'ordine, qual' è la regolarità di cui qui si tratta? si tratta egli forse dell'ordine fisico o dell'ordine morale, o pure dell'uno e dell' altro? L'ordine fisico, conformemente alla nostra maniera di concepire l'ordine, ci conduce in verità all'idea di un Essere intelligente, che ha presieduto alla struttura del mondo. Ma da questo concetto a quella di un governatore morale dell'universo la distanza è infinita. Noi troviamo da per tutto, nell'ordine fisico dell'universo, la mano dell'Artefice per eccellenza; ma vi troviamo noi per ciò l' essere sufficiente a sè stesso, e per sè stesso a tutto ciò che esiste, l'essere infinitamente buono, infinitamente saggio, infinitamente misericordioso, *il Dio santo?* L' ordine

morale, ed uno scopo morale sembrano dunque assolutamente necessarj per riempire il vôto immenso dello spazio che separa l' idea di Dio da quella di un supremo architetto. Ma quanto a tal riguardo le nostre vedute sono limitate ed insufficienti! Incapaci di prendere l' insieme degli esseri morali e de' loro rapporti, rischiarati appena da un' esperienza molto limitata, non percepiamo che la menoma parte del mondo morale e dell' ordine che vi regna. E se ci limitiamo a questa debole esperienza, le nostre prove per l' ordine morale dell' universo non avranno piuttosto l' aria dell' ironia e della satira, che di un' asserzione seria e meditata? Principalmente, se arrestiamo i nostri sguardi sul piccolo pianeta, che ci è assegnato per dimora, potrebbe esso esser più mal governato quanto al morale (io parlo secondo il nostro modo di vedere che è limitato all' estremo) se qualche genio geloso e maledico lo dirigesse, o almeno ne dividesse l' impero con un buon genio?

« Se, come abbiamo testè dimostrato, alcuna delle tre prove, che può allegare la ragione per l' esistenza di Dio, non può sostenersi al tribunale della ragione stessa; che cosa bisogna egli concluderne? Che una teologia naturale, o fondata unicamente su la ragione, è, considerata come scienza, così impossibile a stabilirsi da noi, nello stato attuale della nostra cognizione, che la pretesa scienza dell' anima e quella dell' universo (1). »

---

(1) Kinker, loc. cit.

CAPO XVII.

Esame della Dialettica trascendentale.

§ 166. Il criticismo cerca di dedurre le leggi fisiche della natura sensibile dalle leggi logiche formali de' nostri giudizj. Esso s'impegna eziandio a dedurre la realtà illusoria del mondo metafisico dalle leggi logiche e formali de' nostri raziocinj. Esso, riguardo alla natura fenomenica, si propone di risolvere il seguente problema: *Come lo spirito colla sintesi delle sensazioni forma la natura?* Riguardo alla natura inaccessibile alla esperienza, esso si propone, di risolvere questo secondo problema: *Come lo spirito colla sintesi de' giudizj pone la natura assoluta o metafisica?* Il primo ed il secondo problema possono tutti e due esprimersi in un modo più semplice. La sintesi delle sensazioni si esegue per mezzo del giudizio. La sintesi de' giudizj si esegue per mezzo del raziocinio. Il primo problema sarà dunque espresso: *Come lo spirito co' giudizj pone la natura fenomenica?* Il secondo problema sarà espresso: *Come lo spirito co' raziocinj pone la natura assoluta o metafisica?*

Considerando l'intelletto come facoltà logica, cioè come facoltà di giudicare, il criticismo ha determinato la natura dell'intelletto come facoltà trascendentale, cioè come l'unione de' concetti puri, originarj, i quali costituiscono la natura della nostra facoltà di pensare. Questi modi del nostro pensiere divengono poi, nella combinazione colle forme della nostra sensibilità, e colle impressioni esterne, le leggi fisiche della natura sensibile.

Considerando similmente la cagione come facoltà

logica, cioè nella formazione de' varj raziocinj, e perciò come facoltà di ragionare; il criticismo ha determinato la natura di questa ragione come facoltà trascendentale, ed ha concluso, che questa natura consiste nella forma dell'*assoluto*; forma a cui ha dato il nome d'*idea*. Questa idea, legandosi, o combinandosi colle diverse spezie de' condizionali offerti dall'esperienza, pone la natura metafisica inaccessibile all'esperienza medesima.

Il primo punto del mio esame sarà dunque: *Kant ha egli ben determinato la legge della ragione come facoltà logica?*

§ 167. Ne' Capi secondo e terzo del primo Volume di quest'Opera io ho dimostrato, che la legge formale del raziocinio è l'*identità*. I logici comunemente hanno insegnato, che la legge del raziocinio è contenuta nelle due seguenti proposizioni: 1. A cui conviene il genere o la specie, convengono gli attributi di questo genere, e di questa specie, e ripugnano gli attributi ripugnanti a questo genere, ed a questa specie; 2. A cui conviene la definizione conviene il definito; ed a cui conviene il definito conviene la definizione: a cui non conviene la definizione non conviene il definito, e viceversa. Io ho osservato, che vi sono de' raziocinj, in cui la conclusione è ugualmente universale delle premesse. Può dunque esprimersi la legge del raziocinio nel seguente modo più generale: *Quelle cose, che sono identiche ad una terza cosa, sono identiche fra di esse.* La proposizione enunciata è identica; e quindi evidente per sè stessa. La legge del raziocinio è dunque l'identità.

Nel Capo terzo del primo Volume di quest'Opera, io ho espresso la legge del raziocinio così: *In ogni raziocinio vi dee sempre essere un termine comune, per-*

fettamente identico nella idea fra la proposizione, che serve di principio, e la conclusione; e vi dee essere ancora una proposizione, che faccia vedere l'identità, o parziale, o perfetta, fra gli altri due termini del principio, e della conclusione. Questa legge è la stessa della legge d'identità, che ho testè enunciata. L'identità è dunque la legge formale del raziocinio. Lo spirito vede la conclusione, perchè vede le premesse: queste presentano due idee identiche ad una terza; e la conclusione presenta l'identità di queste idee fra di esse.

La legge d'identità, che abbiamo enunciato, è una *legge formale* del raziocinio.

Questo atto intellettuale si dee considerare sotto due aspetti, cioè riguardo alla sua *forma*, e riguardo alla sua *materia*. La forma del raziocinio consiste nella connessione necessaria della illazione colle premesse: Questa connessione è espressa dal vocabolo *dunque*, o da altri che gli son sinonimi: essa è essenziale al raziocinio; poichè questo consiste nella deduzione de' nostri giudizj. Le nostre scuole hanno perciò distinto nel raziocinio l'*antecedente*, il *conseguente*, e la *conseguenza*. L'antecedente è costituito dalle premesse. Il conseguente è l'illazione. La conseguenza è la connessione del conseguente coll'antecedente. Può esser vera la conseguenza, e falso il conseguente, come nel seguente raziocinio: *ciò che ha parti è divisibile. La mente umana ha parti. Ella è dunque divisibile.* Il conseguente di questo raziocinio è falso; ma la conseguenza è vera; e per assicurarcene, esprimiamo la connessione fra l'antecedente ed il conseguente, con una proposizione ipotetica, in cui l'antecedente sia la condizione, ed il conseguente il condizionato: *se la mente umana ha parti, ella è divisibile.* Qui non si

afferma nè che la mente umana ha parti, nè che ella è divisibile; ma solamente si pone la connessione fra l'aver parti e l'esser divisibile; la qual connessione essendo vera, segue, che la conseguenza sia vera, sebbene il conseguente, *la mente umana è divisibile*, sia falso. Il conseguente è falso, perchè una delle premesse è falsa, essendo falso che la mente umana abbia parti.

Quando nel raziocinio è vera la conseguenza, vale a dire, quando vi è la connessione fra l'antecedente ed il conseguente, il raziocinio si dice vero *formalmente*: nel caso contrario si dice *formalmente falso*. Il seguente raziocinio, per esempio: *Socrate fu filosofo: alcuni filosofi son giusti: Socrate fu dunque giusto* è formalmente falso. Tutte le proposizioni, che lo compongono son vere; e perciò esso è *materialmente* vero; ma è formalmente falso; poichè l'illazione non segue dalle premesse; non seguendo dall'essere giusti alcuni filosofi, che il tale filosofo debba essere giusto. Al contrario, se si dicesse: *Socrate fu un filosofo: ogni filosofo è giusto; Socrate fu dunque giusto*, il raziocinio sarebbe formalmente vero, e materialmente falso; essendo falso, che ogni filosofo è giusto.

Un raziocinio è dunque materialmente vero quando tutti e tre i giudizj, di cui esso si compone, son veri. È materialmente falso, quando tutti, o almeno uno de' giudizj, che costituiscono il raziocinio, è falso. È formalmente vero quando vi è la connessione fra l'antecededente ed il conseguente. È formalmente falso quando l'enunciata connessione non vi è.

La dottrina esposta appartiene alla logica elementare; ma è stato utile il farne qui menzione, per aprirmi la strada a stabilire, su la natura del razio-

cinio, delle importanti verità, che mi sembra di non essere state ravvisate da' più celebri contemplatori dello spirito umano.

La connessione necessaria, fra l'antecedente ed il conseguente, è dunque una legge formale, essenziale a qualunque raziocinio. Questa connessione necessaria può esprimersi con una proposizione ipotetica: una tal proposizione sarà dunque una proposizione necessaria. Ora tutte le proposizioni necessarie debbono esprimere giudizj identici o analitici; poichè, come abbiamo ampiamente dimostrato antecedentemente in quest'Opera, questi soli giudizj possono, per lo spirito, esser necessarj. Lo spirito, per vedere una connessione necessaria fra l'antecedente ed il conseguente di un raziocinio, dee vedere, fra il primo, ed il secondo, una relazione d'identità. Ciò vale quanto dire, che dee guardare l'illazione come identica colle premesse. La conseguenza de' logici è dunque questa identità; e questa identità è la legge formale del raziocinio.

§ 168. Egli non bisogna confondere l'identità formale del raziocinio coll'identità materiale. La prima dee trovarsi in ogni raziocinio; la seconda può non trovarsi; poichè non è necessario, che tutti i giudizj di un raziocinio sieno analitici; ma possono entrare nello stesso de' giudizj empirici, che sono sintetici, ed in conseguenza non identici.

Abbiamo posto fuori di dubbio, in quest'Opera, la distinzione fra i giudizj analitici puri, *a priori*, ed i giudizj sintetici, sperimentali, *a posteriori*. Il raziocinio, essendo composto di tre giudizj, segue, che i nostri raziocinj sono o *puri*, o *empirici*, o *misti*; e ciò secondo la diversità de' giudizj, che ne sono la materia. Son puri allora che tutti i giudizj, che li compongono son puri, come sarebbe il seguente raziocinio: *due quantità uguali ad una terza sono uguali*

un giudizio identico, la seconda un giudizio empirico. La maggiore di ciascuno de'tre raziocinj recati in esempio essendo identica, e questa maggiore esprimendo la conseguenza, cioè la connessione fra l'illazione e le premesse, segue, che la conseguenza del raziocinio consiste nell'identità fra l'antecedente ed il conseguente; e che l'identità formale è indispensabile per ogni raziocinio; e finalmente, che bisogna distinguere l'identità formale del raziocinio dall'identità materiale dello stesso.

§ 169. La distinzione delle due identità è molto importante. Per non averla fatta, alcuni Autori, molto abili nella scienza dell'Intendimento umano, hanno commesso de'falli nella spiegazione del raziocinio: « Si è sempre supposto, dice Dugald-Stewart, che la verità degli assiomi matematici sia intuitivamente evidente. Ora il primo di questi assiomi, nell'ordine in cui Euclide gli enuncia, contiene, che se A è uguale a B, e B uguale a C; A e C sono uguali. Noi potremmo provar facilmente, che la facoltà, la quale percepisce la relazione fra A e C è la stessa di quella, che percepisce la relazione fra A e B; e fra B e C. Quando la relazione di eguaglianza fra A e B è stata una volta percepita, A e B non sono più, se non che nomi differenti di una sola e medesima cosa. Un esame attento della struttura de'sillogismi conduce ugualmente a credere, che la facoltà di ragionare è compresa nelle facoltà, che nominiamo intuizione e memoria (1). »

Io convengo, che la legge d'identità, enunciata di sopra, è una verità primitiva, e di un'evidenza im-

(1) Estratto dal Corso di filos. mor., P. I, Sez. IX, negli Elem. della Filosofia dello spirito, traduzione di Prevost.

mediata; poichè altrimenti si potrebbe provare con un raziocinio la legittimità del raziocinio; il che sarebbe una petizion di principio. Ma ciò non impedisce, che si distinguano due specie di evidenza, l'evidenza immediata, e l'evidenza mediata. Una proposizione è immediatamente evidente, quando è evidente per sè stessa; essa è immediatamente evidente, quando suppone altre proposizioni, senza le quali non sarebbe evidente. Ora la conclusione del raziocinio suppone l'esistenza delle premesse nello spirito: la conclusione di un raziocinio puro è dunque di evidenza mediata. Io dico di un raziocinio puro, perchè il termine di evidenza si suole applicare alle proposizioni necessarie solamente. La conclusione di un raziocinio puro, io dico, può non essere evidente per sè stessa, potendosi non percepire immediatamente l'identità fra il soggetto ed il predicato, ed intanto esser evidente mediatamente per l'identità del pensiere da essa espresso col pensiere totale espresso dalle premesse. In forza di questa seconda evidenza, la quale è immediata, si percepisce la relazione d'identità fra il soggetto ed il predicato della conclusione; e questa percezione costituisce l'evidenza mediata. Il Filosofo citato non avendo distinto l'identità formale dalla identità materiale è caduto nell'errore, di confondere l'evidenza immediata coll'evidenza mediata. Nello stesso errore è caduto *Kant*.

Questi nega, che la proposizione, *sette più cinque è uguale a dodici*, sia identica. Ma io ho dimostrato nel § 41, del terzo Volume di quest'Opera, che nell'enunciata proposizione si trova l'identità mediata.

§ 170. La legge formale del raziocinio è dunque l'identità fra l'illazione e le premesse, o, per dir lo stesso con altri termini, l'identità fra il conseguente e

l'antecedente del raziocinio. Il Filosofo di Koen
pone questa legge formale nella seguente propo
Dato il condizionale, si dee dare la serie
delle condizioni, ed in conseguenza l'assolu
è affatto falso. Lo spirito è persuaso della ver
l'illazione, perchè vede l'illazione identica co
messe. Kant non ha dunque ben determinato
tura della ragione come facoltà logica: ed
il primo errore da lui commesso nella Dialet
scendentale.

Egli non bisogna confondere la conoscenza
getto condizionale coll'esistenza di questo ogg
conoscenza di un oggetto condizionale può, n
cinio, non essere condizionale, potendo essere
rità primitiva, e costituire la premessa di un
nio: l'illazione di un raziocinio dall'altro p
essere la conoscenza dell'assoluto, nell'atto ch
conoscenza è, in sè stessa considerata, un cond
Altrimenti: La conoscenza di un effetto può
condizione della conoscenza della causa. *La*
grandine, ecc., sono effetti: ogni effetto supp
causa da cui deriva: vi è dunque la caus
neve, della grandine, ecc. Io sono un essere
zionale: l'esistenza del condizionale suppone
dell'assoluto: vi è dunque l'assoluto.

Se la legge formale del raziocinio fosse la p
zione kantiana, lo spirito dovrebbe partire dal
zione per giungere alle premesse: egli fa
contrario; dalle premesse scende all'illazione.
scrive: « *L'esistenza delle cose a cui le idee d*
gione son [illegible] è impossibile ad esser provat
chè la r[illegible] che ci dà queste idee,
stesso t[illegible] rza di addottarle, p
menare [illegible] l'unità; e dar lor

lla crea-
che po-
eggiamo
creare il
le poteva
mente in
non può
determi-
lo attual-
minazioni,
e, che non
rata in sè
li determi-
di, o *modi*
tra essi ed
modi, e gli
che i modi
nea esistenza
li escludono
cessiva esi-
le è, che la
a calda, ora
sere sempre
no conven-
determina-
solutamente
si trovano.
gli analogh
olfio, modi
nte sostanz

infinito d
olfio av
abile. « S

l'antecedente del raziocinio. Il Filosofo di Koenisberg pone questa legge formale nella seguente proposizione: *Dato il condizionale, si dee dare la serie intera delle condizioni, ed in conseguenza l' assoluto.* Ciò è affatto falso. Lo spirito è persuaso della verità dell' illazione, perchè vede l' illazione identica colle premesse. *Kant* non ha dunque ben determinato la natura della ragione come facoltà logica; ed è questo il primo errore da lui commesso nella Dialettica trascendentale.

Egli non bisogna confondere la conoscenza dell'oggetto condizionale coll' esistenza di questo oggetto. La conoscenza di un oggetto condizionale può, nel raziocinio, non essere condizionale, potendo essere una verità primitiva, e costituire la premessa di un raziocinio: l' illazione di un raziocinio dall' altra parte può essere la conoscenza dell' assoluto, nell' atto che questa conoscenza è, in sè stessa considerata, un condizionale. Altrimenti: La conoscenza di un effetto può esser la condizione della conoscenza della causa. *La neve, la grandine, ecc., sono effetti: ogni effetto suppone la causa da cui deriva: vi è dunque la causa della neve, della grandine, ecc. Io sono un essere condizionale: l'esistenza del condizionale suppone quella dell' assoluto: vi è dunque l' assoluto.*

Se la legge formale del raziocinio fosse la proposizione kantiana, lo spirito dovrebbe partire dall' illazione per giungere alle premesse: egli fa tutto al contrario; dalle premesse scende all' illazione. *Kinker* scrive: « L'esistenza delle cose a cui le idee della ragione son relative è impossibile ad esser provata. Poichè la ragione è la facoltà che ci dà queste idee, nello stesso tempo che essa ci forza di addottarle, per rimenare i nostri principj all' unità; e dar loro una

generalità assoluta; egli è chiaro, che esse non possono essere il risultamento di conseguenze legittime. Noi non rimontiamo giammai dalle conseguenze a' principj: al contrario noi partiamo da' principj per discendere alle conseguenze; poichè ciascuna conseguenza, essendo un effetto di ragione, dee avere la sua sorgente in un principio superiore come causa di ragione (1). »

« Se nel raziocinio, io dico a Kinker, noi andiamo da' principj alle conseguenze, o dall' assoluto al condizionale, la legge formale della ragione, nel suo uso logico, non può esser quella, che ci obbliga di salire dal condizionale all' assoluto. Essa avrebbe dovuto enunciarsi in questo altro modo: *Dato l' assoluto si dee dare il condizionale.* Ma un tal principio non può ammettersi; poichè l' assoluto, secondo lo stesso criticismo, non è giammai un dato per noi.

La legge formale della ragione, nel suo uso logico, è dunque l' identità. La ragione operando secondo questa legge, e partendo dal condizionale, pone la realtà dell' assoluto. Il Filosofo citato ci dice, che la ragione non può essere giammai autorizzata a porre l' assoluto come una illazione legittima; poichè l' assoluto dee essere un principio; ma egli confonde a torto l' assoluto del raziocinio coll' assoluto, che è l' oggetto del raziocinio. L' assoluto del raziocinio, come ho osservato, può essere benissimo la conoscenza del condizionale, ed il condizionale del raziocinio, cioè la conclusione, può benissimo essere la conoscenza dell' assoluto.

I kantiani dicono, che le idee della ragione servono a render perfetta la legge sintetica dell' essere cono-

(1) Loc. cit.

scitore, rimenando alla più perfetta unità le nostre conoscenze. Così coll'idea psicologica dell'anima noi rimeniamo ad un solo e medesimo soggetto tutta la varietà delle nostre rappresentazioni; coll'idea cosmologica riduciamo sotto un tatto assoluto i tutti parziali, e coll'idea teologica, leghiamo tutte le diverse cause ad una causa unica. Questa legge non è, eglino dicono, che la legge formale del raziocinio, con cui riduciamo un giudizio sotto di un altro giudizio, cioè la conclusione sotto della maggiore. Noi, io dico, nel ragionare vediamo la conclusione nella maggiore, e l'identità è perciò la legge formale di questo atto; ma l'assoluto che precede il condizionale del raziocinio non è l'assoluto, che è l'oggetto della conoscenza dedotta od illazione del raziocinio medesimo.

§ 171. *Kant* scrive: « In ogni conclusione vi è una proposizione, la quale serve di fondamento; un' altra che deriva dalla prima, e finalmente la conseguenza, secondo la quale trovasi necessariamente connessa la verità della prima colla verità della seconda (1). »

Il Filosofo citato abusa del linguaggio nelle verità le più ovvie. Il vocabolo di *conclusione*, nel passo recato, è preso pel vocabolo *raziocinio*.

Egli dice, che la maggiore proposizione produce la minore; o che la minore deriva dalla maggiore. Ciò è interamente falso. Le due proposizioni possono essere indipendenti l'una dall'altra; poichè l'idea del genere non suppone l'idee di tutte le spezie, nè quella della spezie l'idee di tutti gli individui. La proposizione: *ciascuno de' quattro lati del mio tavolino è uguale ad una canna*, non dipende mica dalla pro-

(1) Kant, Dell'Uso logico della ragione.

posizione: *le quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse;* la qual proposizione è la maggiore nel raziocinio del terzo esempio. La maggiore, e la minore del raziocinio possono, in conseguenza, essere tutte e due verità primitive, o indipendenti l'una dall' altra. Quindi è, che nel ragionare si può indifferentemente porre in primo luogo la minore, o la maggiore: si dirà dunque bene: *Ciascuno de' quattro lati del mio tavolino è uguale ad una canna. Ma le quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse, dunque, ecc.;* e si dirà pure: *Le quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse; ma ciascuno de' quattro lati del mio tavolino è uguale ad una canna: dunque, ecc.*

Ma ecco ciò, che ha potuto fare illusione a *Kant*. La legge dell'associazione de' nostri pensieri esercita la sua influenza ne' raziocinj e nelle dimostrazioni. In forza di questa legge l'idea della specie può far nascere l'idea del genere, e l'idea del genere può far nascere quella della specie: le due proposizioni dunque, chiamate da' logici *la maggiore e la minore*, si legano scambievolmente per mezzo dell' associazione delle idee. Io suppongo di avermi formato l'idea di una cosa che chiamo *animale*, e che questa idea sia l'idea generale di una cosa, che ha vita, moto spontaneo, e senso: una tale idea essendo nel mio spirito suppongo il vedere in lontananza una bestia ignota, che non conosco se sia una cosa inanimata o pure animata; e suppongo inoltre di vederla poco dopo, al mio avvicinamento, prender la fuga: io dirò tosto: *Ciò che ho veduto è un animale;* ed il motivo di questo giudizio sarà l'aver osservato, che la cosa da me veduta nel veder me è fuggita; il che vale quanto dire, averla io osservata fornita di vita, di moto spon-

taneo, e di senso. Parlando dell' immaginazione nel secondo Volume, ho stabilito la legge dell' associazione delle idee: *la percezione passata ritorna tutta allora che ne ritorna una parte.* Questa legge concorre qui a farmi eseguire l' atto del raziocinio. Dopo che la bestia ignota colpisce i miei sensi, e che io giudico, esser essa dotata di vita, di moto spontaneo, e di senso, mi ritorna una parte del seguente pensiere: *Ciò che ha vita, moto spontaneo, e senso è animale;* mi si dee perciò risvegliare l' intero pensiere: io dirò dunque: *ciò che ho veduto ha vita, moto spontaneo, e senso; ma ciò che ha vita, moto spontaneo, e senso, è animale: dunque, ecc.* Ecco come la maggiore è legata alla minore per l' associazione de' nostri pensieri.

Sarebbe nondimeno errore il concludere, che il raziocinio sia un atto dell' immaginazione, e che sia spiegabile colla sola legge dell' associazione. Il raziocinio consiste nella deduzione dell' illazione. Un tale atto è un prodotto delle due facoltà di analisi e di sintesi; di analisi, perchè il giudizio dedotto vedendosi, per mezzo della minore, compreso nella maggiore, si separa dalla maggiore; di sintesi, perchè lo stesso giudizio si lega, per mezzo dell' identità, colle premesse, ed il raziocinio intero riceve l' unità sintetica.

È anche un errore il confondere il giudizio col raziocinio. Il primo consiste nella sintesi delle idee, il secondo nella sintesi de' giudizj.

Nel passo che abbiamo testè recato *Kant* dice, che l' illazione lega la maggiore colla minore. Ciò è alieno dal vero, come abbiam ampiamente spiegato.

§ 172. Il Filosofo citato continua così: « La ragione, nel suo impiego logico, cerca la condizione uni-

versale; nè il raziocinio è altra cosa se non che un giudizio, mediante l'assunzione della propria condizione sotto una regola universale (proposizione antecedente), la qual regola trovandosi essa pure esposta allo stesso esperimento della ragione, e dovendo quindi esser cercata, per quanto può cercarsi, la condizione della condizione, (mediante un prosillogismo), è evidente, che, nell'uso logico, il principio fondamentale proprio della ragione consiste nel trovare ad applicare l'assoluto alla cognizione condizionata dell'intelletto, con che viene a compiersi l'unità dell'intelletto.

« Questa massima logica però non può annoverarsi fra i principj della ragion pura, se non si ammette: *Dato ciò, che dipende da un altro come da una condizione, ed una legge, si dee dare ancora l'intera serie delle condizioni, e delle leggi; e perciò lo stesso assoluto, il quale si contiene nell'oggetto unito alla serie intera delle condizioni.*

Questa maniera di ragionare del Filosofo di Koenisberg è evidentemente sofistica. Se la ragione, nel suo uso logico, parte dalla condizione, e giunge al condizionale, perchè dall' antecedente va al conseguente, è una falsa illazione quella che pone la legge di questo uso della ragione in un ordine contrario, cioè nel rimontare dal condizionale alla condizione. I logici chiamano *prosillogismo* quel sillogismo, la cui conclusione serve di premessa ad un sillogismo seguente; ed *episillogismo* quel sillogismo, la cui premessa è conclusione di un sillogismo antecedente. In questa serie di sillogismi si va sempre dalle premesse all'illazione; e perciò dalla condizione al condizionale. Il principio, che piuttosto avrebbesi dovuto porre sarebbe stato: *data la condizione, è perciò l'assoluto, si dee dare il condizionale.* Ma l' assoluto non po-

tendo giammai essere un dato per noi; questa riflessione avrebbe dovuto obbligare l'Autore del Criticismo a rinunciare al suo principio della connessione fra il condizionale e l'assoluto, per istabilire la legge formale della ragione nel suo Uso logico, ed a riconoscere con tutti i logici consistere una tal legge nell'identità del conseguente coll'antecedente.

Ma, si dice, nella spiegazione della natura noi rimontiamo dagli effetti alle cause. Ciò è vero, ma è falso, che dall'illazione, in tal caso, rimontiamo alle premesse. La cognizione dell'effetto può benissimo esser la premessa di un raziocinio legittimo; e la cognizione della causa di questo effetto può essere l'illazione dello stesso raziocinio. Quindi nell'ordine delle conoscenze, la conoscenza dell'effetto può esser causa della conoscenza della causa.

Kant continua: « È manifestamente sintetico un tal principio fondamentale della pura ragione; poichè il condizionato si riferisce bensì analiticamente ad una qualche condizione, ma non già all'assoluto. »

Io ho dimostrato contro il criticismo l'assurdità de' giudizj sintetici *a priori:* ho dimostrato in oltre nel § 95 del Volume antecedente, che il principio, il quale lega l'esistenza del condizionale coll'esistenza dell'assoluto è un giudizio analitico, non già sintetico. Nel § 74 del Volume citato ho dimostrato che la massima: *Ogni effetto dee aver la sua causa,* è una verità incontrastabile, ed identica. Ma la causa dee esser completa; poichè una causa incompleta non sarebbe causa. La proposizione dunque: *dato il condizionale si dee dare l'assoluto,* è identica.

Kant conviene; che il principio: *dato il condizionale si dee dare la condizione,* è analitico; ma nega, che in tal principio ponga la condizione come *incon-*

dizionale. Una tale evasione è sofistica. Il condizionale è ciò che dee ammettersi ammessa la condizione; e che non può ammettersi senza la condizione. La condizione è ciò che posto dee seguire il condizionale, e senza di cui il condizionale non può seguire. Io non intendo di dire, che la condizione di un qualche condizionale debba essere unica, ma, parlando della condizione, generalmente è vero, che il condizionale non può seguire, se non posta la condizione. Ora ammessa una condizione insufficiente, il condizionale non segue la condizione: per l'esistenza del condizionale non può dunque la condizione essere insufficiente, ed incompleta: or tale è una condizione condizionale. La condizione richiesta dal condizionale non può, in conseguenza, essere condizionale. Dire, che B è condizionale, è lo stesso che dire, l'esistenza di B segue dall'esistenza della condizione, e non può seguire senza l'esistenza della condizione. Si chiami la condizione C; e supponiamo che C sia pure condizionale dipendente da D. Se l'esistenza di D non è posta coll'esistenza di B; B può esistere senza D. Ma C non può esistere, per l'ipotesi, senza di D: l'esistenza di C non è dunque posta coll'esistenza di B; il che è contro la stessa ipotesi. *Dato dunque il condizionale si dee ammettere la serie intera delle condizioni, e perciò l'assoluto.*

La dimostrazione, che abbiamo addotto è indiretta, o per assurdo, come dicono i logici. È dunque fondata sul principio di contraddizione, o di identità. Quindi la proposizione dimostrata è identica, ed esprime un giudizio analitico; e *Kant* s'inganna riguardandola come una enunciazione sintetica.

È incredibile di quanti errori è stata l'infausta sorgente, nella mente di *Kant*, la dottrina contraddittoria

de' giudizj sintetici *a priori*. Concludiamo: *La Dialettica trascendentale ha errato, nel determinare la legge formale del raziocinio; non avendo conosciuto consister questa nell'identità. E questo è il suo primo errore fondamentale. Ella inoltre ha erroneamente riguardato la massima: Dato il condizionale si dee ammettere l'assoluto, come un principio sintetico; laddove è un principio analitico. E questo è il suo secondo errore fondamentale.*

Ma si replica: Nel raziocinio è necessario di partire da alcune verità, e riguardarle come primitive; poichè non vi sarebbero verità dedotte, se non vi fossero verità primitive. Ciò è vero; ma non se ne può concludere alcuna cosa a favore della dottrina, che qui combatto. Io non contrasto, che nel raziocinio bisogna che alcune verità sieno riguardate come primitive; e che lo spirito possa da questo fatto intellettuale prender motivo di acquistare la nozione di *un primo assoluto*. Ho ammesso nel Volume antecedente, che la nozione dell' assoluto può riguardarsi come oggettiva; ma ciò dimostra, che la nozione dell' assoluto può derivarsi dall' esperienza interna; il che distrugge la dottrina del Criticismo. Ciò poi non prova affatto, che la legge formale del raziocinio non sia l'identità; e molto meno prova, che il raziocinio non sia possibile, senza la nozione dell' assoluto; poichè in questa supposizione l' idea dell' assoluto viene in seguito del raziocinio, e non precede questo atto intellettuale.

§ 173. Il Criticismo insegna, che noi nulla possiamo sapere al di là dell' esperienza, e de' fenomeni; che l'ordine *a priori*, chiamato *ordine trascendentale*, è un idealismo; e che non ci è giammai permesso di concludere da ciò che cade sotto l' esperienza a ciò che sotto l' esperienza non cade, qualora però ciò che non cade sotto l' esperienza non abbia analogia col-

l'oggetto sensibile, Così ci sarà permesso da' fenomeni dell'attrazione magnetica concludere all'esistenza di un fluido che a' sensi non si manifesta; e possiamo ancora ammettere l'esistenza di altri esseri umani, sebbene lo spirito degli altri uomini non possa essere un oggetto di esperienza per noi.

Questa dottrina del Criticismo è in contraddizione con due altre massime fondamentali di questa filosofia. L'oggetto della Filosofia Critica è di determinare *a priori*, prescindendo da' dati sperimentali, l'origine degli elementi semplici delle nostre conoscenze. Insegna inoltre la Filosofia Critica, che i fenomeni suppongono alcune cose in sè, chiamate *noumeni*; e che sarebbe impossibile di rendere ragione dell'esistenza de' fenomeni senza ammettere i noumeni.

Ciò supposto, io presento al lettore di buona fede i seguenti argomenti contro del Criticismo. Se l'origine degli elementi semplici delle nostre conoscenze non è, e non può mai divenire un oggetto di esperienza; *Kant* oltrepassa dunque i limiti dell'esperienza allorchè pronuncia su di questa origine: egli ammette perciò, col fatto proprio, la metafisica della nostra facoltà di conoscere. Di grazia, domando a questo Filosofo, può essa giammai l'esperienza istruirvi su l'*oggettività*, o la *soggettività* dello spazio, e del tempo? e se essa non può istruirvi, la vostra conoscenza positiva, su questo punto, non ha alcuna relazione con una esperienza possibile. La vostra critica della ragion pura è dunque una vera metafisica, nel rigor del termine, e voi vi contraddite visibilmente negando la possibilità della filosofia metafisica. Che cosa son mai, secondo voi, le conoscenze metafisiche, se non che conoscenze di ciò che è al di là de' limiti dell'esperienza. Ora tali sono le dottrine, che hanno per oggetto l'o-

rigine degli elementi semplici delle nostre conoscenze: voi dunque ammettete un insieme di conoscenze metafisiche, e vi contraddite negando l'esistenza della metafisica come scienza.

Io domando a' filosofi una risposta alle seguenti quistioni: I. *Vi ha uno spazio o una estensione al di fuori di noi?* II. *Quale è l'origine di questa estensione?* A queste due domande rispondono i Cartesiani: Vi è al di fuori di noi una estensione che costituisce l'essenza dalla materia; ed una tale estensione è stata creata da Dio. *Newton, Locke, Clarcke* rispondono: Vi sono al di fuori di noi due estensioni: l'estensione vôta, e penetrabile, l'estensione corporea, ed impenetrabile. La prima è eterna, ed infinita, ed è perciò un attributo di Dio, costituente l'immensità di lui. La seconda è finita, e creata da Dio. *Leibnizio*, e *Wolfio* rispondono: Non vi ha alcuna estensione nelle cose in sè; l'estensione è un fenomeno, un'apparenza, una semplice rappresentazione. Una tale rappresentazione è originaria all'anima di ciascun uomo. Essa ha un certo valore reale, poichè rappresenta in confuso lo stato inferiore di tutte le monadi, e perciò dell'intero universo, in modo tale, che se divenisse perfettamente distinta, sarebbe interamente conforme alle cose in sè; ed allora il fenomeno cesserebbe.

Le quistioni proposte appartengono certamente alla metafisica, e sono di lor natura incapaci di esser portate al tribunale dell'esperienza. Un uomo, che ammette come impossibile la metafisica, non può certamente prender partito in tali controversie. Ma è questo forse il caso del Filosofo di Koenisberg? Non esamina egli tali dottrine nella sua estetica trascendentale? Rispondendo alle proposte interrogazioni egli insegna: 1. Non vi ha al di fuori di noi alcuna estensione; questa non può appartenere a' noumeni. L'e-

stensione è una semplice rappresentazione del soggetto conoscitore. Essa è in questo *a priori*, indipendentemente da qualunque impressione; ed è perciò *soggettiva*: nel momento dell'impressione diviene oggettiva non altrimenti che la forma del suggello s'imprime e si manifesta nella ceralacca. Ora tutte queste dottrine trascendono i limiti dell'esperienza, poichè noi non possiamo certamente uscir fuori di noi, ed assicurarci coll'esperienza, se le cose in sè sieno estese; nè possiamo osservare coll'esperienza il modo onde l'esperienza si forma. Le quistioni dunque su la realtà e su l'origine dello spazio sono della competenza della metafisica, e la filosofia critica, che se nè occupa, non è che una filosofia metafisica. Determinar l'origine dell'universo, in quanto questo esiste nelle nostre rappresentazioni, è un oggetto al di là dell'esperienza, nello stesso modo che lo è quello, di determinar l'origine dell'universo reale in sè. *Kant* ha dato il seguente titolo ad una dissertazione latina, pubblicata nel 1770: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Concludiamo contro della Dialettica trascendentale: *L'oggetto della filosofia critica essendo al di là de' limiti dell'esperienza, essa è una metafisica della nostra facoltà di conoscere; e perciò la Dialettica trascendentale, la quale suppone la filosofia critica, e nega la filosofia metafisica, afferma una vera contraddizione.*

Una siffatta contraddizione risulta ugualmente dalla dottrina del Criticismo circa i noumeni: « Egli sembra incontrastabile, dice *Kinker*, che i fenomeni o le apparenze suppongano qualche cosa, che apparisce, che si mostra a noi di una certa maniera, e di un' altra ad esseri diversamente organizzati . . . Noi possiamo, in qualche maniera, riguardare un fenomeno,

come un effetto nascente in parte da una cosa, che ci è assolutamente incognita, sebbene sappiamo che esso ci modifica; ed in parte da noi stessi, che non ne siamo affetti che di una maniera originariamente, ed invariabilmente determinata dalla natura del nostro essere . . . Egli non segue, che fuori di questa serie di variazioni non possa esistere una cosa in sè stessa, non sensibile, non fenomeno per noi, che sia il fondamento, la condizione prima de'fenomeni. Egli sarebbe ancora assolutamente impossibile di rendere ragione dell' esistenza de' fenomeni, se non si ammettessero delle cose in sè stesse, che ci appariscano sebbene noi ignoriamo assolutamente quali sono queste cose. Tutto ciò che ne sappiamo si è, che esse non hanno alcun legame col tempo, non essendo questo, se non che una forma della nostra facoltà di percepire (1). »

Kant ammette dunque una cosa invisibile, ed impossibile a vedersi da noi. Su questa cosa in sè poggiano, come abbiamo veduto, molte parti del suo sistema, come la distinzione fra la materia e la forma, che si chiama pure la distinzione fra l'oggettivo, ed il soggettivo della conoscenza, la realtà oggettiva di questa conoscenza, la soluzione delle antinomie dinamiche. Ora queste realtà in sè, condizioni de' fenomeni, si concludono da' fenomeni; egli ammette, in conseguenza, come legittima la deduzione di oggetti *non sensibili, non fenomeni per noi*, che sono le condizioni prime de' fenomeni; egli conclude perciò dal condizionale all'assoluto. Egli intanto nella Dialettica trascendentale dichiara illegittima una tal deduzione; quindi afferma una vera contraddizione.

La Filosofia Critica si propone di spiegare il modo,

(1) Kinker, Della ragione.

come l' esperienza è possibile: essa si occupa ad esaminare quali elementi delle nostre conoscenze vengono dagli oggetti, e quali vengono dal soggetto. Questa distinzione dell'*oggettivo*, e del *soggettivo* è fondamentale nel Criticismo. Esso incomincia dal dirci, che una materia è inviata dall' oggetto al soggetto. E qui fermiamoci: l'oggetto, che invia la materia al soggetto, è esso l'oggetto empirico, cioè il fenomeno, o pure l'oggetto noumeno? Non può essere certamente il primo, poichè l'esperienza non è ancor formata: è dunque l'oggetto noumeno. Similmente il soggetto, che riceve la materia delle conoscenze non può essere l' *Io* della coscienza empirica, cioè l'*Io fenomeno*; poichè questo non è ancor formato dalla sintesi dell' intelletto: è dunque l' *Io* reale, il soggetto noumeno. La Filosofia Critica è dunque obbligata a porre fin dal principio alcune realtà in sè.

Senza di esse il sistema delle nostre conoscenze non potrebbe costruirsi. E qui vi prego di notare ancora, che questa filosofia è obbligata a porre come reali le due relazioni, una di causalità, e l' altra fra la modificazione ed il soggetto. L' oggetto inviando una materia al soggetto, questo soggetto è modificato da una causa, e le due relazioni di cui parliamo sono reali in sè. Ecco come la verità risulta dalla stessa dottrina che cerca di distruggerla.

Or se la Filosofia Critica è obbligata, partendo dal fenomeno, ad ammettere una realtà in sè quale che siasi, *non sensibile, non fenomeno;* essa si contraddice negando la legittimità delle deduzioni con cui dal condizionale si conclude per l'assoluto. La filosofia di cui parliamo insegna: I. Che oltre de' fenomeni vi dee essere una condizione non sensibile di questi fenomeni; II. Che questa realtà in sè, fondamento de'

fenomeni, è fuori dello spazio, e fuori del tempo; III. Che, in conseguenza non è soggetta al cambiamento: ora domando: Non è questa forse una metafisica, la quale oltrepassa i limiti dell'esperienza? La metafisica dell' essere necessario, riguardata da *Kant* come illusoria, non insegna forse su di questo essere la stessa dottrina? Non lo riguarda come la condizion prima di tutta la natura sensibile? Non lo pone fuori dello spazio, e fuori del tempo, e perciò come immutabile? A che dunque declamar tanto contro l'esistenza della metafisica, nell' atto che si pone la metafisica? Come l'Autore del Criticismo non si è accorto di questa palpabile contraddizione?

§ 174. La Filosofia Critica è un razionalismo: essa non ammette i dati sperimentali come conoscenze positive ed assolute; ma solamente come conoscenze fenomeniche. Da un' altra parte questo razionalismo non concede alcuna realtà all'ordine trascendentale, e non accorda altro valore, se non che l'empirico, alle categorie. Ciò conduce a rigettare universalmente qualunque realtà in sè, ed a lasciarci un circolo di apparenze, vôto di qualunque realtà. La nozione di apparenza senza alcuna realtà è una nozione contraddittoria. Ciò ha obbligato *Kant* ad ammettere i noumeni, cioè le realtà in sè.

Lo stesso Filosofo ha conosciuto l'importanza della morale. Ora su di che poteva egli poggiar la moralità? Su principj empirici o su principj *a priori?* I primi non offrono che apparenze, ed i secondi, secondo la critica della ragion pura, sono ideali. Si dà, dice *Kant*, una qualche ragion pura, la quale essendo veramente pratica prova col fatto la sua realtà, e la realtà de' suoi concetti, ed ogni argomento contro la sua possibilità è vano. Ciò vale a dire, che vi ha

una ragion pura, la quale prescrive alla volontà il *dovere*; e che in conseguenza determina sotto questo solo rapporto l'esercizio della volontà; e questa ragione appunto ha una realtà oggettiva, perchè è pratica.

Ma è necessario di salire più alto, per comprender chiaramente la Filosofia critica su l'oggetto che ci occupa. La ragion pura pratica, dice *Kant*, è semplicemente *formale*; poichè il materiale de' nostri doveri particolari è empirico, la sola forma è pura, cioè un prodotto della ragione. Ciò vale quanto dire, che le nozioni delle azioni, o delle omissioni particolari, che son doveri, sono empiriche; e che la sola forma, la quale consiste nel *comando* o nel *dovere* è pura. Spieghiamo con chiarezza questa dottrina.

Qual'è, si domanda, l'origine della nozione del *dovere?* Prendiamo a considerare queste proposizioni: *Un corpo essendo in quiete persevera nello stato di quiete, se una causa esterna non lo costringe a cambiare il suo stato. Non uccidere alcun uomo. Rendi il deposito confidatoti.* La prima proposizione esprime una legge della natura materiale: essa equivale ad un teorema; ma non è mica una legge pratica della natura ragionevole, poichè non esprime alcun comando. Le altre due proposizioni enunciano un comando, cioè un'operazione, che non solamente può farsi, ma che dee assolutamente farsi. Questo comando costituisce appunto le due ultime proposizioni, leggi morali, o precetti. Il comando è perciò, secondo *Kant*, il formale di questi precetti, laddove l'azione particolare comandata ne è il materiale. Esprimiamo le stesse proposizioni in un altro modo: *Il non uccidere alcun uomo è un dovere. Il rendere il deposito confidato è un dovere.* Questa nozione di dovere unita alle azioni particolari, di cui parliamo, è il for-

male di questi precetti: toglietela, i precetti son tosto annientati. Questa nozione si dee dunque trovare in tutte le leggi pratiche. Or d'onde vien ella? Io vedo bene, che negli esempj recati le nozioni di omicidio, e di restituzione di deposito, in quanto agli elementi semplici da' quali son composte, mi vengono dal di fuori. Ma non posso assegnare la stessa origine alla nozione del dovere. Chi è, che, indipendentemente dalla legge positiva, mi comanda di non uccidere un uomo, di rendergli il deposito che mi ha confidato? È la mia ragione, la quale comanda alla mia volontà. Son io, che comando interiormente a me stesso. Questa *autonomia* o autorità su di sè stessa costituisce la ragion pura pratica. Questo concetto di *comando* non mi viene dunque dal di fuori, ma dall'interno del mio essere. Ciò vale quanto dire, che la nozione del dovere non viene a me dall'esperienza, ma che si manifesta originariamente dalla mia ragione, la quale per tal motivo diviene *ragion pratica* o *ragion legislativa*. Vi ha dunque una qualche ragion pura, conclude *Kant*, la quale è ragion pratica, e la ragion pratica o legislativa è essenzialmente pura. Una tal ragione consistendo nel comando assoluto, o nell'annunziamento del dovere, è perciò semplicemente *formale*.

Questa dottrina di *Kant* mi sembra esatta ed incontrastabile. Alcuni filosofi pensano, che i principj della morale ci sono innati. Ma il materiale de' nostri doveri non è certamente innato, e si conosce per mezzo dell'esperienza. Affinchè il precetto: *non uccidere* fosse innato, sarebbe necessario, che fosse innata l'idea dell'omicidio; il che è falso. L'uomo è però di tal natura, che la nozione del dovere sorte, nelle occasioni, dalla propria ragione, ed applican-

dosi alle azioni, che si presentano allo spirito, costituisce quei giudizj, che sono precetti, o comandi.

Allora che chiamai ad esame l'origine della moralità delle azioni, vidi, che la ragion pratica non può affatto riguardarsi come conseguenza della ragion teoretica, e che è impossibile dedurre da qualunque principio teoretico un precetto, una legge, il dovere. La ragion pratica suppone come condizione la ragion teoretica, la quale presenta l'azione con tutte le sue circostanze, e con tutte le relazioni; ma questa condizione supposta, la ragion pratica è principio a sè stessa. Il modo indicativo del verbo non è lo stesso del modo imperativo: il primo esprime una proposizione teoretica; il secondo esprime un comando. È un errore il confondere le proposizioni teoretiche colle pratiche, in quanto queste son comandi; ed è un altro errore il credere, di poter dedurre da una proposizione teoretica un comando, o un dovere di fare o non fare. La ragione diviene pratica per un primo imperativo, che sorge dal suo fondo.

Questa riflessione mi menò ad esaminare la natura di questi giudizj pratici, che son comandi, o precetti. Essi mi son sembrati de' giudizj sintetici, non già analitici; poichè la ragione aggiunge dal suo proprio fondo a' soggetti delle proposizioni pratiche, la nozione del dovere. *Il non uccidere un uomo è un dovere. Il rendere il deposito confidato è un dovere.* La nozione di non uccidere un uomo come quella della restituzione del deposito, riguardo a' suoi elementi, è avventizia; ma quella del dovere è una nozione soggettiva: ora una tal nozione non si trova in quella del *non uccidere*, nè in quella della restituzione del deposito. Le due proposizioni recate in esempio non son dunque de'giudizj analitici o identici, ma giudizj sintetici.

Questi giudizj, sebbene suppongano alcuni dati sperimentali, non sono però sperimentali: essi possono, in conseguenza, riguardarsi come giudizj *a priori*. In forza di tali giudizj la nostra ragione è costituita *ragion pratica*, cioè ragion legislatrice.

Io ho dimostrato l' assurdità de' giudizj sintetici *a priori* ammessi dalla scuola di *Kant*; ma i giudizj sintetici, di cui ho parlato antecedentemente, sono giudizj teoretici non già pratici. I giudizj sintetici, *a priori* teoretici, mi son sembrati assurdi; ma dall' esame della nostra facoltà di volere sono stato forzato di ammettere i giudizj sintetici *a priori* pratici, i quali sono le leggi morali della nostra natura. Mi sembra impossibile lo stabilire altrimenti la moralità delle azioni; e l' origine della nozione del dovere, nozione essenziale, ed indelebile dallo spirito umano, mi sembra non potersi derivare in altro modo. Ciò meriterebbe di esser trattato più ampiamente, e forse lo tratterò in un' altra opera: intanto ritorniamo all' esame della Dialettica trascendentale, pel quale abbiamo qui determinato l' origine del dovere.

§ 175. Se la ragion pratica, dice *Kant*, è ragion pura e formale, segue, che il dovere è per sè stesso un principio determinante della volontà: ora ciò suppone la potenza del soggetto, che vuole, di non obbedire a' motivi empirici, che si riguardano come cause de' nostri voleri, e di seguire, in vece del piacere, il dovere: ciò suppone in conseguenza, la spontaneità perfetta ne' nostri voleri, il che vale quanto dire, suppone la *libertà*. Or tale libertà *Kant* in alcuni luoghi dice, che non si mostra; ma che è una causalità trascendentale o intelligibile: in altri luoghi dice il contrario. Io rimando il lettore al § 162, e qui soggiungo i seguenti passi di *Kant*: « L'uomo che nel resto co-

nosce l'intera natura per mezzo de' soli sensi, conosce poi sè medesimo, anche mediante la sola *appercezione*, e particolarmente nelle azioni e determinazioni interne, le quali non può in alcun conto riferire alle impressioni de' sensi; ed egli, in vero, sembra per una parte fenomeno a sè stesso; per l'altra parte però, cioè rapporto a certe facoltà, egli è a sè medesimo un oggetto meramente intelligibile, poichè non può l'azione di lui attribuirsi alla potenza passiva della sensibilità. Di queste facoltà, che noi chiamiamo intendimento e ragione, l'ultima specialmente va distinta in un modo affatto proprio e particolare da tutte le forze dipendenti empiricamente da condizioni, poichè questa ragione considera i suoi oggetti in forza d'idee solamente, e determina con queste idee l'intelletto, il quale fa un uso empirico de' suoi concetti (sebbene questi sieno puri). Ora che a questa ragione competa efficienza, cioè causalità, o che per lo meno la pensiamo di efficienza dotata, ciò è manifesto dagli *imperativi*, quali proponiamo come regole in tutte le azioni, prodotte per mezzo di forze spontanee. La parola *dovere* indica una specie di necessità e di congiunzione con ragioni, le quali non si possono trovare nell'intera natura. L'intelletto non può circa la natura conoscere altra cosa, se non quanto esiste, o fu già, o sarà per essere. È impossibile, che in essa debba qualche cosa essere altrimenti di quello che già è di fatto in coteste relazioni di tempo; che anzi se avete riguardo solamente al corso della natura, il dovere non ha alcuna significazione. Non ci è affatto più lecito di chiedere, che cosa dee accadere nella natura, di quello che sarebbe il chiedere, quali proprietà debba avere il circolo; ma solo possiamo domandare che cosa succede nella natura, o quali sono le proprietà del circolo.

« Questo *dovere* significa dunque un' azione possibile, il cui motivo non è altro che un mero concetto; mentre per lo contrario il motivo di una semplice azione fisica è sempre e necessariamente apparizione. Ora è mestieri, che, non ostante le condizioni empiriche, sia possibile l' azione a queste condizioni empiriche contraria, ogni qual volta il dovere si riferisce a lei. Queste condizioni fisiche però non riguardano già la determinazione dello stesso arbitrio, ma unicamente l' effetto, e la conseguenza del medesimo nella apparizione. E sieno pur quanti si vogliono i motivi fisici, e gli stimoli sensitivi, che mi spingono a volere; essi non potranno giammai produrre il *dovere;* ma solamente un volere, che, ben lungi dall' essere necessario, è sempre condizionato, al qual volere la ragione annunziando il dovere contrappone termine e modo, e perciò proibizione, ed autorità.

« Tutte le azioni dell' uomo nelle apparizioni son determinate dal carattere empirico di lui, e dalle altre cause coattive, secondo l' ordine della natura. E se fossimo in grado di perscrutare sino alle fondamenta le apparizioni di sua volontà, neppure si darebbe una sola azione umana, la quale non potessimo con sicurezza presagire, non che riconoscere necessaria dalle relative condizioni antecedenti. Avuto pertanto riguardo a siffatto carattere empirico non si dà libertà, e non è tuttavia se non sotto questo solo carattere, che siamo in caso di contemplare l' uomo, sempre che vogliamo limitarci a solamente osservare, e fisiologicamente indagare le cause moventi di sue azioni, come suol farsi nell' antropologia.

« Se però consideriamo le stesse azioni nel rapporto loro colla ragione (non già colla ragione speculativa), onde spiegare le dette azioni secondo l' origine loro,

unicamente in quanto è ragione la stessa causa che le produce; in una parola, se le azioni confrontiamo colla ragione rispetto alla pratica, troviamo allora un'altra regola, ed un ordine affatto diverso dall'ordine fisico. Troviamo di fatto, che non avrebbe dovuto accadere, per avventura, tutto ciò che pure avvenne, conforme all'andamento della natura, e dovette inevitabilmente succedere a' suoi motivi empirici. Di quando in quando però troviamo eziandio, o crediamo, se non altro, di trovare, qualmente le idee della ragione palesarono effettivamente causalità, rapporto alle azioni dell'uomo, in qualità di apparizioni; e che tali azioni ebbero quindi luogo, non come determinate da cagioni empiriche, ma piuttosto come determinate da motivi di ragione (1).

« La *volontà* è una specie di causalità delle nature animali, in quanto son dotate di ragione, e la *libertà* è la proprietà di questa causalità, con cui può produrre come libera da altre cause che si determinano a vicenda; siccome la *necessità fisica* si scorge in quella proprietà della causalità di tutte le nature razionali, colla quale può la natura razionale esser determinata all' azione da altre cause.

« La definizione proposta della libertà è *negativa*; e perciò inutile a farci conoscere l'essenza della libertà; ma da questo concetto negativo deriva il concetto *positivo*, il quale è più ubertoso e fecondo del primo. Poichè il concetto di causalità in sè contiene il concetto delle leggi, in forza delle quali è necessario, che, per mezzo di una qualche cosa da noi chiamata causa, se ne ponga un'altra, cioè l'effetto; segue, che sebbene la libertà non sia, in vero, la proprietà della

(1) Kant, Critica della ragion pura, nel luogo citato nostro § 162.

volontà in forza di leggi fisiche; nulladimeno però non è affatto vôta di leggi; ma si versa piuttosto nella causalità in forza di leggi immutabili, ma di un genere singolare; altrimenti non vi sarebbe alcuna volontà libera. Abbiamo veduto, che la necessità fisica è l'*eteronomia* delle cause efficienti, poichè abbiamo dimostrato, che ciascun effetto può solamente accadere in forza di una legge, la quale determina la causa efficiente alla causalità di un'altra cosa: che altro mai può dunque essere la causalità della volontà, se non che l'*autonomia*, con cui essa sembra legge a sè stessa? L'enunciazione poi: La volontà in tutte le azioni è essa legge a sè stessa, denota solamente il principio, di non agire essa secondo un'altra norma, se non di quella che ella può a sè stessa proporre come una legge universale. Questa, in vero, è la stessa formola dell'imperativo categorico, e del principio della moralità: *la volontà libera dunque è la stessa colla volontà soggetta alle leggi morali* (1).

« La volontà e la legge pratica assoluta si dimostrano scambievolmente. Io non cerco qui, se realmente son diverse, e se piuttosto la legge assoluta non sia altro, se non che la coscienza della stessa ragion pura pratica, e questa ragion pura pratica sia la stessa cosa del concetto positivo della libertà; ma cerco solamente donde nasca la nostra cognizione di una cosa assolutamente pratica, se dalla libertà, o pure dalla legge pratica. Non può nascere dalla libertà, poichè di questa non ne abbiamo prossimamente coscienza, essendo il suo concetto negativo, nè possiamo concluderla dall'esperienza, poichè l'esperienza ci somministra solamente la legge de' fenomeni, ed in conse-

(1) Kant, Costituzione della metafisica de' costumi.

guenza propone alla nostra conoscenza il meccanismo della natura, il quale è contrario alla libertà.

« La legge morale è dunque ciò che si offre il primo, e di cui abbiamo prossimamente coscienza; e mentre la ragione ci propone questa legge morale come motivo determinante, e che non dee esser vinto da alcuna condizione sensitiva; e che anzi ce la propone come interamente libera da qualunque sensitiva condizione; la ragione appunto ci mena così direttamente al concetto della libertà.

« Ma come è possibile la coscienza della legge morale? Noi possiamo aver coscienza delle pure leggi pratiche nello stesso modo che noi abbiamo coscienza de' puri decreti teoretici; e tutto ciò col rivolgere l'attenzione alla necessità, con cui la ragione propone a noi tali massime, ed alla separazione, che la ragione ci mostra di tutte le condizioni empiriche. Il concetto di una volontà pura esiste in forza di leggi pure pratiche, come il concetto di un intelletto puro esiste in forza di decreti puri teoretici.

« La stessa esperienza ci conferma questo ordine di concetti. Fate, che alcuno pretenda di non potere resistere alla sua libidine, tosto che abbia l'occasione di essere insieme colla persona da lui amata; se poi innanzi la casa sia innalzata la forca, su di cui egli sarà messo a morte tosto che avrà soddisfatto alla sua libidine, anche in questo caso, domandategli, se non vincerà la sua libidine? Non sembra, che egli dovesse indugiar molto a rispondere. Ma domandategli, se il Principe, colla minaccia della pena di morte, chiedesse da lui una falsa testimonianza contro di un uomo probo, che il Principe stesso, sotto questo specioso pretesto, desidera di ruinare, domandategli, dico, se in

tal caso egli potrà vincere l'amore della propria vita, per quanto grande questo esser possa. Egli non ardirà forse di assicurare ciò che farà; ma dee certamente concedere, che può vincere l'amor della vita. Giudica dunque, che può far qualche cosa, perchè ha la coscienza del dovere di farla, e conosce in sè la libertà, la quale gli sarebbe rimasta ignota senza la legge morale (1).

« Per non sembrare che noi siamo incostanti nella nostra dottrina, mentre diciamo esser la libertà la condizione della legge morale, e poi asseriamo, che la legge morale si versa in una condizione, colla quale finalmente avviene che noi possiamo esser consci della nostra libertà, avvertiamo, che la libertà è certamente il principio dell'essenza della legge morale; ma che la legge morale è il principio della conoscenza della libertà. Poichè se la legge morale non fosse prima nella nostra ragione pensata distintamente, non crederemmo giammai di essere in diritto di attribuirci una cosa tale come la libertà. Se poi non vi fosse alcuna libertà, la legge morale non si osserverebbe affatto in noi (2). »

§ 176. Ad oggetto di esaminarla riassumiamo in poche proposizioni la dottrina del criticismo: 1. I nostri voleri, in quanto apparizioni, son determinati da cause antecedenti empiriche, e perciò son soggetti, sotto questo riguardo, al meccanismo della natura; 2. Nulladimeno essendo essi fenomeni suppongono il loro fondamento nel noumeno, e questo non essendo soggetto alla legge di causalità nel tempo, è possibile il concetto di una causalità intelligibile, la quale non

(1) Kant, Critica della Ragion pratica, scolio al problema II.
(2) Idem, op. cit., prefazione.

sia determinata da un' altra causalità antecedente; il che vale quanto dire, È possibile il concetto intelligibile, e trascendentale della libertà; 3. Non vi ha perciò alcuna antinomia fra il meccanismo della natura, e la libertà. Tale è la dottrina della critica della ragione speculativa.

Quella poi della critica della ragion pratica può esprimersi nelle seguenti proposizioni: 4. Il concetto della libertà, che nella ragion teoretica si fa conoscere solamente come possibile, diviene reale ed oggettivo, in forza della ragione, la quale ci intima il dovere: « Dovere, vocabolo sublime, che non offri l'idea di nulla che sia piacevole o seducente, e che non risvegli se non quella di sommissione! Malgrado ciò, tu non sei punto terribile, e minacciante; tu non hai cosa in te, che spaventa e ributta l'anima. Per muovere la volontà tu non hai altra potenza, se non che quella di annunziare una legge. Tu forzi al rispetto sino alla volontà rubelle, di cui tu non pervieni a farti ubbidire. Le passioni, che travagliano occultamente contro di te, son mute nella tua presenza. Quale origine assegnarti, che sia abbastanza degna di te? ove trovar la radice del tuo nobile stipite? Essa non è mica nelle inclinazioni sensuali, che tu respingi con fierezza. Essa non può trovarsi, se non che dove l'uomo si trova elevato al di sopra del mondo sensibile, libero dal meccanismo della natura, ed ove risiede la sua personalità, la sua libertà, la sua indipendenza (1). »

5.° Questa ragion pratica è pura, e semplicemente formale.

6.° Essa mena al concetto della libertà.

---

(1) Id., Critica della Ragion pratica, Lib. I, P. I, cap. III.

7.° La ragion pratica e pura ci si mostra prossimamente nella coscienza; e per mezzo della coscienza della legge morale si ha la coscienza della libertà.

« La legge pratica per la volontà non può mica esser materiale. In effetto, una causa determinante della volontà si appella materiale, quando essa è l' idea di un oggetto, come materia della facoltà di desiderare. Allora l' idea di quest'oggetto determina la volontà per il piacere o il dispiacere che essa rappresenta come unito all'effettività dell' oggetto. Ma ogni causa determinante materiale della volontà è empirica, poichè non si può giammai sapere *a priori* se l' idea di un oggetto sarà accompagnata da piacere o da pena, o sarà indifferente. I principj empirici non possono punto esser leggi pratiche per la volontà: essi sono sommessi alle condizioni di una facoltà soggettiva di desiderare; convengono in conseguenza molto bene come massime soggettive per un individuo, ma non possono assolutamente aver forza di obbligazione per tutti gli esseri ragionevoli.

« Il principio fondamentale comune di tutti i principj pratici materiali è l'amor di sè stesso, o la felicità personale. In seguito di questi principj materiali, la causa determinante della volontà non risiederebbe unicamente, che nella facoltà subalterna di desiderare, e, se non esistessero altri principj pratici, non vi sarebbe una facoltà superiore di desiderare. In verità il bisogno della felicità è naturale a tutti gli uomini; ma non fornisce, che un principio soggettivamente necessario di azione, e non può essere un principio oggettivamente necessario, perchè esso dipende dalle condizioni accidentali del soggetto e degli oggetti. Ogni legge pratica dunque derivata dal bisogno della felicità non è, oggettivamente parlando, se non che un principio accidentale.

« Se la legge è essa stessa la ragion determinante della volontà, astrazione fatta da ogni materia, o di tutti gli oggetti della facoltà di desiderare, se, in conseguenza, non si fa attenzione, se non che alla forma della legislazione generale, allora ogni motivo di determinazione si appella formale. Ora bisogna, o che un essere ragionevole non possa pensare alcuna legge pratica, ed obbligatoria generale, o che egli debba pensarla come semplice forma di una legislazione generale, e collocare in questa forma il suo carattere obbligatorio per tutti gli esseri ragionevoli. Ma l'idea di una semplice forma della legge non è possibile, se non che per mezzo della pura ragione, e questa legge non può riferirsi se non che ad una volontà libera. Per tal ragione la libertà, ed una legge pratica assoluta si trovano in una scambievole relazione l'una coll'altra: questa è la *ratio cognoscendi* di quella, e quella la *ratio essendi* di questa.

« La legge morale della pura ragion pratica è: *Agisci di tal maniera, che la massima della tua volontà possa sempre valere nel medesimo tempo per un principio di legislazione generale* (1). »

Il modo, con cui l'autore del criticismo cerca di conciliare il meccanismo della natura colla libertà, sembra a prima vista presentare al filosofo di buona fede una evidente contraddizione. Lo stesso atto di volere si riguarda insieme come necessario e come libero, cioè come necessario e non necessario insieme, come determinato necessariamente dal meccanismo della natura, e come non determinato necessariamente da questo meccanismo; si afferma, in conseguenza, una contraddizione. Nè si dica, che questo atto è necessario

(1) Bukle, Istoria della Filosofia, t. VI. Sistema di Kant.

sotto di un certo rapporto, e libero sotto di un altro; necessario in quanto si riferisce alle cause sensibili, libero in quanto si riferisce alla causa intelligibile; poichè o le cause sensibili sono sufficienti a porlo, o ne sono insufficienti; se sono sufficienti a porlo, l'atto, secondo il criticismo, sarà necessario in rapporto a queste cause: ciò vale quanto dire, che esso dee assolutamente accadere: ora se dee assolutamente accadere, la causa intelligibile non può non farlo accadere; ed in conseguenza non sarà libero riguardo a questa causa intelligibile. Se poi si volesse ammettere, che la causa intelligibile potrebbe non farlo accadere, mal grado le cause sensibili; in tal caso queste cause non rendono mica l'atto necessario. Se tali cause sensibili sono insufficienti a porre l'atto del volere, un tale atto sarà libero in rapporto a queste cause, ed in rapporto alla causa intelligibile. Non può dunque lo stesso atto esser libero per rapporto alla causa intelligibile, e necessario in rapporto alle cause sensibili; e l'autore del criticismo sembra di non risolver la prima antinomia dinamica, se non che con una contraddizione.

Non ammette forse *Kant*, che, malgrado i motivi sensitivi, l'uomo, in forza del principio del dovere, può determinare in contrario la sua volontà? Ciò non è forse lo stesso del confessare, che le cause empiriche non rendono mica necessario l'atto della volontà? O poste le cause empiriche l'atto del volere segue necessariamente, o non segue necessariamente, qui non vi è mezzo; poichè non si dà alcun mezzo fra due contraddittorj. Se segue necessariamente, è falso che esso poteva non aver luogo in forza del principio del dovere; e che a questo principio competa qualche efficienza riguardo alla nostra volontà; se poi non segue necessariamente, la causalità del mondo fenomenico non

è contraria alla libertà. Non comprendo come si possa resistere all'evidenza del raziocinio.

La filosofia dell'esperienza risolve in un modo chiaro e preciso la difficoltà. I motivi sensibili, essa dice, non sono la causa efficiente de' nostri voleri; ma sebbene eccitino la volontà all'atto, questo atto ha per sua causa efficiente il soggetto attivo che vuole.

Se l'autore del criticismo si fosse limitato a dire: Se noi non riguardiamo l'atto del volere, se non come determinato da' soli motivi empirici, in tal caso non siamo nel diritto di riguardarlo come libero; ma esso si dee presentare a noi come necessario; ma se lo riguardiamo insieme come derivante da una causa reale in sè, come il prodotto di un soggetto attivo; in tal caso questo atto si presenterà a noi come libero. Questa doppia relazione dell'atto del volere non lo fa riguardare insieme come libero e come necessario, il che sarebbe un'evidente contraddizione; ma lo fa riguardare unicamente come libero; laddove, se l'atto non si riferisse alla spontaneità del soggetto che vuole, non potrebbe presentarsi a noi che come necessario.

Ma forse mi si dirà, È questa appunto la dottrina del Filosofo di Koenisberg: Se la cosa è così, io rispondo, la soluzione dell'antinomia in quistione è stata data prima di *Kant*, e non bisognava reclamarla come una proprietà esclusiva della filosofia critica. Ma oltre dell'espressioni che ho riferito, il seguente passo m'induce a credere il contrario. « Si tratta di decidere, se sia una proposizione legittimamente disgiuntiva quella che annunzia, dovere ogni effetto nel mondo nascere o dalla natura o dalla libertà, o se possa piuttosto aver luogo insieme, sotto diversi rapporti, l'una e l'altra efficienza in un solo e medesimo avvenimento. »

La quistione è determinata in un modo esatto. Ma

l'autore soggiunge: « Se le apparizioni sono cose per sè stesse, non vi è modo di salvare la libertà. Poichè allora la natura è la causa intera, ed eziandio sufficiente per sè a determinare qualunque avvenimento; e la condizione di tal causa entra ognora unicamente nella serie delle apparizioni; le quali vanno sempre, insieme all' effetto loro, subordinate alla legge di natura. Al contrario, se non compete alcun valore alle apparizioni, tranne per ciò, che esse sono di fatto, non, cioè, cose per sè, ma semplici rappresentazioni coerenti colle leggi empiriche, debbono esse pure avere tuttavia fondamenti o cause, che non sieno apparizioni (1). »

Tutto ciò è interamente falso. Supponendo, che ci sieno realtà in sè che ci appariscano, e realtà in sè che non ci appariscano; lo stesso avvenimento non può riferirsi ad una causa che sia apparizione, ed insieme ad un' altra che non sia apparizione. Inoltre è falso, anche nell' ipotesi kantiana, che il soggetto attivo non si mostri a noi. Non ammette forse questo filosofo che il dovere o la ragion pura pratica si manifesta alla coscienza e che per mezzo della coscienza del dovere si ha la coscienza della libertà? Ora che cosa è ciò, se non che concederci la coscienza del soggetto attivo? che cosa è ciò se non che concederci la manifestazione del noumeno?

§ 177. *Kant* deduce l'esistenza di una causa intelligibile dalla coscienza della legge morale: egli concede dunque una realtà in sè alla categoria di causalità, ciò che contraddice evidentemente la sua critica dell' intelletto puro. Inoltre, o egli concede che la causa

(1) Critica della Ragion pura, scol. fin. alla soluzione delle antinomie dinamiche.

noumeno de' nostri voleri si manifesta nella coscienza, o vuole che non si manifesta, e che essa rimane una causa intelligibile, cioè causa pensata. Nel primo caso egli dee concedere, che i noumeni sono l'oggetto dell'esperienza interna, il che contraddice la sua dottrina su l'esperienza; nel secondo caso è obbligato di ammettere, che si può dalla coscienza del dovere dedurre legittimamente l'esistenza del *me* noumeno; e che in conseguenza si può, partendo da ciò che a noi apparisce, concludere l'esistenza di un oggetto che non può apparirci; e ciò contraddice visibilmente la sua dottrina circa la possibilità della metafisica come scienza. Il filosofo di cui parliamo, per disbrigarsi dalla prima contraddizione, scrive: «L'uniformità delle dottrine della critica della ragion contemplativa, e della critica della ragion pratica si manifesta in ciò, che mentre vediamo la critica della ragion contemplativa inculcare esser le cose soggette all'esperienza, in quanto sono sperimentali, e fra queste anche lo stesso soggetto di noi stessi, semplici fenomeni, con questi fenomeni nulladimeno si costituiscono delle cose in sè; e per ciò tutte le cose inaccessibili a' sensi non si pongono fra le finzioni, ed il loro concetto non si dee riguardare come un concetto inane e vôto, mentre, dico, vediamo ciò, la ragione pratica dall'altra parte, per sè stessa, senza prender consiglio dalla ragion contemplativa, comunica la realtà ad una certa cosa inaccessibile a'sensi, soggetta alla categoria della causalità, cioè alla libertà, sebbene si serve di questa come di un concetto pratico; e per ciò la critica della ragion pratica conferma, per mezzo di un certo fatto, le cose, che nella ragion contemplativa potevano solamente pensarsi (1).»

(1) Kant, Prefaz. alla Critica della Ragion pratica.

Quest' evasione è frivola ed assurda. Senza curarci di ciò che *Kant* crede di poter dire nella critica della ragion contemplativa, od in quella della ragion pratica, noi gli domandiamo: *È egli permesso alla ragione di dedurre da ciò che si manifesta a noi, ciò che è impossibile a mostrarsi?* Questo filosofo ci dà la seguente risposta: *Noi non possiamo oltrepassare i limiti dell'esperienza, e tutta la nostra conoscenza si limita a' fenomeni. La coscienza ci mostra il dovere, e da ciò possiamo dedurre la causa invisibile e non sperimentale de' nostri voleri.* Ora queste due proposizioni sono evidentemente contraddittorie: *Kant* dunque si contraddice. Inoltre gli domandiamo: *L'esperienza può ella offrirci delle realtà in sè?* Egli ci risponde in questo modo: *L'esperienza non può somministrarci che apparenze. Noi abbiamo la coscienza di una ragion pura pratica, la quale prova col fatto la sua realtà; e per mezzo della coscienza di questa ragion pura, abbiamo la coscienza della libertà.* Queste due proposizioni sono fra di esse contraddittorie: il filosofo di Koenisberg si contraddice dunque di nuovo. Finalmente gli chiediamo: *La causa efficiente è ella una semplice categoria o una realtà in sè?* Egli ci risponde: *La causa efficiente è una semplice categoria. Esiste una causa efficiente intelligibile de' nostri voleri.* Queste due proposizioni sono ancora l'una contraddittoria all'altra, e l'autore del criticismo ci sorprende, in conseguenza, con una nuova contraddizione. A che giova per evitar queste contraddizioni l'usare una nojosissima ripetizione, in una dicitura sempre pessima, di un giro di frasi, con cui nulla si ottiene?

Ma io, egli replica, mi servo del concetto della libertà come di un concetto pratico, ed eziandio per un

uso pratico. Ma che cosa mai, io replico, ciò significa? In primo luogo osservo, che *Kant* si serve del concetto del noumeno come di un concetto teoretico, e per un uso teoretico; poichè egli pone, che il fenomeno suppone necessariamente il noumeno come sua condizione indispensabile. Quindi questo filosofo si contraddice quando ci annunzia, che nella ragion contemplativa il concetto del noumeno è semplicemente ammesso come possibile, mentre è ammesso come positivo. Ma finalmente io bramo sapere che cosa significa un concetto pratico? significa forse un concetto di cui ho io bisogno per agir bene? In questo caso non abbiamo difficoltà di ammettere il concetto della libertà come un concetto pratico. Per agir bene io debbo credermi nel dovere di agire in un certo modo, e per creder così è necessario che io mi creda libero. Ma se, per concetto pratico per un uso pratico, l'autore del criticismo intende, che io debba credermi libero per agir bene, sebbene non sappia di esserlo; io gli dico, che egli mi dà il precetto di essere assurdo. Io non posso e non debbo credere, se non ciò che conosco di esser vero; se io ho una convinzione di non sapere se esiste realmente una libertà, il precetto di crederla è irragionevole. A nulla dunque giova, per evitar la contraddizione, l'espressione di *concetto pratico per un uso pratico:* essa, nel caso in quistione, è vôta di senso.

§ 178. Il criticismo dichiara impossibile la psicologia razionale o *a priori*; esso intanto pretende di essere una filosofia *a priori* della nostra facoltà di conoscere; questi due punti della sua dottrina sono l'uno contraddittorio all'altro.

« L'analisi la più sottile della coscienza di noi stessi nell'atto del pensiere o del sentimento intimo, che ci dice, che siam noi stessi che pensiamo, non è mica ca-

pace di spandere il menomo giorno su la conoscenza di noi stessi, come oggetti fuori dell'atto del pensiere.

« Egli accade tutto altrimenti, quando l'analisi, che facciamo delle facoltà dell'anima nostra, ha per iscopo di rischiarare e di sviluppare i nostri concetti a tal riguardo. Noi sappiamo che procediamo in ciò, seguendo da' principj sicuri, *appoggiandoci su de' fatti che ci son dati*. Per questo mezzo noi apprendiamo a conoscere più a fondo le proprietà dell'anima nostra; ma se pretendiamo, con queste facoltà date e conosciute, elevarci al di sopra di ogni esperienza possibile, e conoscere per essa ciò che è in sè stessa questa cosa, a cui queste proprietà appartengono; allora non facciamo, se non che traviarci in un labirinto di dubbj e di sofismi, i cui risultamenti ci sono ugualmente incogniti che le pretese sorgenti ove crediamo di averle prese (1). »

Il testo rapportato del Filosofo kantiano, che abbiam citato, ci offre alcune conclusioni contro del criticismo. Se l'analisi della nostra facoltà di conoscere dee esser poggiata, secondo *Kinker*, su de' fatti che ci son dati; essa non potrà giammai costituire una scienza interamente *a priori*. Intanto la critica della ragion pura ci si annunzia come una scienza interamente trascendentale ed *a priori*, nella quale si prescinde da qualunque dato sperimentale. Come non esser colpito da una si evidente contraddizione? Inoltre quando voi, dico a *Kinker*, partendo da' fatti intellettuali, pretendete innalzarvi a' principj della nostra conoscenza, voi, come ho mostrato più sopra, v' innalzate al di sopra di ogni esperienza possibile.

---

(1) Kinker, Op. cit. della Ragione.

Finalmente se, per mezzo dell' analisi della nostra facoltà di conoscere, perveniamo a conoscere a fondo le proprietà dell'anima nostra; lungi che questa ci sia interamente ignota, come voi pretendete, essa ci si rende nota in parte, in forza della conoscenza delle sue proprietà.

Contro di quest' ultima conclusione l' autore citato replica: « Colui che per la prima volta proverebbe l'urto di una macchina elettrica nascosta alla sua veduta, potrebbe egli legittimamente creder di conoscer questa macchina definendola: La cosa, che ha prodotto un urto subitaneo in lui? Egli potrebbe, in verità, concludere l' esistenza di una causa qualunque dell' urto che ha sentito, e compararla in un modo vago a qualche altra cosa che avrebbe prodotto precedentemente su di lui un effetto presso a poco simile. Ma egli avrà un bel dare la tortura alla sua immaginazione, giammai non potrà indovinare, col mezzo solo dell' impressione ricevuta, quale è la materia o la forma di questo istrumento che ha servito di veicolo al fluido elettrico. Per una ragione più forte ci è impossibile di giudicare dell' essenza delle cose in sè stesse, per mezzo della natura de' fenomeni; poichè in questo caso neppure abbiamo, come nell' esempio che abbiam proposto, l' analogia per guida, la sorgente di una percezione essendoci così poco conosciuta che la sorgente di un'altra. E poi qual fragile fondamento non sarebbe, in simil caso, un ragionamento tirato dall' analogia? »

L' esempio, che *Kinker* adduce, e cerca di far valere contro di noi, milita per lo appunto contro di lui. Se mi è permesso di dedurre dall'urto elettrico che io sperimento, l' esistenza di una causa quale che siasi dell' effetto sperimentato; mi si dee permettere ugualmente di provare, per mezzo della coscienza de' miei

pensieri quali che sieno, l'esistenza di un soggetto di tali pensieri. Se la filosofia critica ammette che noi abbiamo una potenza passiva di essere affetti da alcune sensazioni, ed una forza spontanea sintetica di congiungere le nostre rappresentazioni, dee pure ammettere un soggetto capace di essere modificato e di agire; e quindi è obbligata a concedere, esser l'anima una sostanza. Ora *Kinker*, seguendo il suo maestro *Kant*, combatte la sostanzialità dell'anima: egli è dunque in contraddizione con sè stesso.

Ma si replica: Noi non possiamo conoscere l'essenza di questa realtà incognita, che siam costretti di porre come causa e fondamento del pensiere.

Io non contrasto ciò, e non ammetto la pretensione delle scuole di *Cartesio* e di *Leibnizio*, le quali credono di aver determinato in che cosa consiste l'essenza dell'anima; ma quando mi limito ad affermare, che esiste un soggetto de' miei pensieri, il che vale quanto dire, esser l'anima una sostanza; pretendo io forse di determinar l'essenza di questa sostanza?

Una scienza pura, cioè interamente *a priori* dell'anima, è impossibile, perchè supporrebbe la conoscenza dell'essenza dell'anima, conoscenza di cui siam privi. Viceversa, noi siam sicuri che ignoriamo l'essenza dell'anima, perchè siamo nell'impossibilità di stabilire su l'anima alcuna proposizione indipendentemente dall'esperienza. Senza la conoscenza dell'essenza di un oggetto non si può stabilire relativamente ad esso alcuna proposizione *a priori*. Supporre il contrario è lo stesso che pretendere, potere il geometra dedurre *a priori* le proprietà del triangolo, senza aver l'idea netta di questa figura. La geometria è una scienza interamente razionale, poichè l'essenze fattizie delle figure, che sono l'oggetto di questa scienza, sono per-

fettamente note al geometra. *Kant* pretende, che la sua critica sia una scienza interamente *a priori* della nostra facoltà di conoscere; egli afferma insieme, che l'essenza del soggetto conoscitore ci è ignota interamente: afferma dunque una contraddizione.

Da un' altra parte l'esperienza mostrandoci che noi non possiamo su l'anima stabilire alcuna proposizione *a priori*; e che la psicologia, lungi di essere una scienza interamente pura, come sono l'aritmetica e la geometria, è una scienza mista, come la meccanica e l'ottica; segue, che non è possibile la filosofia trascendentale. Sfido il metafisico il più sottile a stabilire indipendentemente dall'esperienza una proposizione quale che siasi su l'anima. *L'anima è capace di essere affetta da sensazioni. Essa può sperimentare in sè le sensazioni degli odori, de' suoni, de' sapori, de' colori, del caldo, del freddo, ecc. Essa è soggetta al piacere ed al dolore. Gode della facoltà di astrarre, di quella di giudicare e di quella di ragionare. Ha de' desiderj ed una volontà libera.* Tutte queste proposizioni, che hanno per oggetto l'anima, non possono esser poggiate che su l'esperienza. L'autore del criticismo s'inganna dunque credendo di averci dato nella sua Critica della ragion pura una scienza *a priori* della nostra facoltà di conoscere.

Ma, dice questo filosofo, noi possiamo determinare *a priori* le leggi formali dell'esperienza: noi possiamo stabilire, indipendentemente dall'esperienza, che la rappresentazione dello spazio e quella del tempo, sono rappresentazioni necessarie ed universali. Ciò è interamente falso: queste due proposizioni: *Io ho una rappresentazione dello spazio. Questa rappresentazione è necessaria o indelebile dal mio spirito*, esprimono due fatti, che il senso intimo mi attesta; esse son dun-

que due proposizioni sperimentali d'esperienza interna; e non possono stabilirsi, indipendentemente dalla stessa esperienza. Per poterle stabilire *a priori*, sarebbe stato necessario di dedurle dall'essenza del soggetto; il che non è possibile; poichè quest'essenza ci è ignota.

Il porre la necessità della rappresentazione dello spazio come un dato del senso intimo non è lo stesso che lo stabilire la necessità di questa rappresentazione necessaria o indelebile. Colla prima si dice: *Io ho una rappresentazione indelebile dello spazio.* Colla seconda si dice: *È assolutamente necessario che io abbia una rappresentazione indelebile dello spazio.* La prima proposizione è sperimentale: la seconda sarebbe una proposizione *a priori*, se potesse stabilirsi; ma essa è una proposizione senza alcun fondamento, ed impossibile ad esser provata, posta l'ignoranza dell'essenza del soggetto conoscitore. Lo stesso dee asserirsi su la rappresentazione del tempo. Le proposizioni della matematica pura, per cagion di esempio, sono delle verità necessarie pel geometra che le conosce; ma non vi è certamente alcuna necessità, che ogni uomo le conosca, e l'ignoranza in cui sono la maggior parte degli uomini di queste verità, prova, che sebbene sieno esse conoscenze necessarie ed universali, non è però necessario il possederle. Per istabilire dunque *a priori* la necessità per lo spirito umano, delle rappresentazioni dello spazio e del tempo, non basta allegare il fatto attuale; ma bisognerebbe di più provare, che queste rappresentazioni sono essenziali allo spirito umano, il che richiederebbe la cognizione dell'essenza dello spirito di cui parliamo. Se si suppone da una parte, che queste rappresentazioni sieno acquistate; e dall'altra, che esse son legate a qualche sentimento costante dello spirito umano, si vedrà, che

l'impossibilità di disfarci di tali rappresentazioni, non prova mica la loro origine soggettiva ed *a priori*.

Si dice inoltre: La logica pura determina *a priori* le leggi formali del pensiere. Essa, per cagion d'esempio, determina, indipendentemente dall'esperienza che ogni giudizio dee necessariamente essere o universale o particolare o singolare. Similmente stabilisce *a priori*, che ogni raziocinio dee essere o categorico o ipotetico o disgiuntivo. Si possono dunque, concludesi, stabilire *a priori* le leggi formali della nostra facoltà di conoscere.

Io osservo in primo luogo, che le nozioni di giudizio universale, di giudizio particolare e di giudizio singolare ci vengono dalla coscienza delle nostre operazioni intellettuali: esse si formano per la combinazione della nozione del giudizio con quelle di genere, di specie, e d'individuo. Lo stesso dee dirsi del raziocinio. Inoltre, prescindendo dall'origine di queste nozioni, dico, che queste leggi formali del pensiere non si possono applicare alla nostra facoltà di conoscere, se non che per mezzo dell'esperienza. Senza di ciò queste leggi sono semplicemente delle leggi ipotetiche di una facoltà di conoscere, presa nell'ordine delle astrazioni; e non possono giammai riguardarsi come le leggi reali che reggono la nostra facoltà di conoscere. Per poterci applicare le leggi formali del giudizio e del raziocinio è necessario ammettere che noi giudichiamo e ragioniamo.

« Io non so (dice Willers) ciò che penserò domani, nè in tutti gl'istanti successivi della mia vita, perchè non so quali oggetti mi saran dati da' miei sensi; ma se ignoro *il che* del mio pensiere, non ne ignoro mica *il come*. Io non posso preveder la materia che mi è data da fuori, ma prevedo la forma che risiede an-

que due proposizioni sperimentali d'esperienza interna; e non possono stabilirsi, indipendentemente dalla stessa esperienza. Per poterle stabilire *a priori*, sarebbe stato necessario di dedurle dall'essenza del soggetto; il che non è possibile; poichè quest'essenza ci è ignota.

Il porre la necessità della rappresentazione dello spazio come un dato del senso intimo non è lo stesso che lo stabilire la necessità di questa rappresentazione necessaria o indelebile. Colla prima si dice: *Io ho una rappresentazione indelebile dello spazio.* Colla seconda si dice: *È assolutamente necessario che io abbia una rappresentazione indelebile dello spazio.* La prima proposizione è sperimentale: la seconda sarebbe una proposizione *a priori*, se potesse stabilirsi; ma essa è una proposizione senza alcun fondamento, ed impossibile ad esser provata, posta l'ignoranza dell'essenza del soggetto conoscitore. Lo stesso dee asserirsi su la rappresentazione del tempo. Le proposizioni della matematica pura, per cagion di esempio, sono delle verità necessarie pel geometra che le conosce; ma non vi è certamente alcuna necessità, che ogni uomo le conosca, e l'ignoranza in cui sono la maggior parte degli uomini di queste verità, prova, che sebbene sieno esse conoscenze necessarie ed universali, non è però necessario il possederle. Per istabilire dunque *a priori* la necessità per lo spirito umano, delle rappresentazioni dello spazio e del tempo, non basta allegare il fatto attuale; ma bisognerebbe di più provare, che queste rappresentazioni sono essenziali allo spirito umano, il che richiederebbe la cognizione dell'essenza dello spirito di cui parliamo. Se si suppone da una parte, che queste rappresentazioni sieno acquistate; e dall'altra, che esse son legate a qualche sentimento costante dello spirito umano, si vedrà, che

« I cambiamenti che avvengono nelle sostanze semplici non le fanno essere una cosa diversa da quella che erano. Ciò appunto è quello che dee far distinguere le cose o le sostanze da' modi o maniere di essere, che si possono eziandio chiamare modificazioni. Ma le vere modificazioni non potendosi concepire senza concepir la sostanza, di cui esse son modificazioni; se la mia natura è di pensare, e che io posso pensare a diverse cose, senza cambiar natura, egli bisogna che questi diversi pensieri non sieno, se non che differenti modificazioni del pensiere che fa la mia natura. Forse vi è in me qualche pensiere, che non cambia punto, e che si potrebbe prendere per l' essenza dell' anima mia. Io ne trovo due, che si potrebbe credere di esser tali: il pensiere dell'essere universale, e quello che ha l'anima di sè stessa: perchè sembra che l'uno e l'altro si trovi in tutti gli altri pensieri: quello dell' essere universale, perchè tutti i pensieri racchiudono l' idea dell'essere, non conoscendo l'anima nostra alcuna cosa, se non che sotto la nozione di essere o possibile o esistente, ed il pensiere che l'anima nostra ha di sè stessa, perchè qualunque cosa io conosca, conosco che la conosco, per una certa riflessione virtuale che accompagna tutti i miei pensieri (1). »

Regis vuole, che non si definisca l' anima una sostanza pensante; ma un pensiere che esiste in sè stesso, e che è il soggetto delle diverse maniere di pensare.

Kant ha creduto necessario per la sua sintesi produttiva della natura fenomenica, questo pensiere costante, che può ritrovarsi in tutti i pensieri particolari, ed egli l'ha riguardato come il centro, a cui noi rapportiamo la varietà delle nostre rappresentazioni.

---

(1) Arnaldo, Delle vere e delle false idee, cap. II.

Questo pensiere costante è appunto, secondo lui, l'*io penso*, di cui ho parlato nel vol. terzo, cap. IV di questo Saggio. Ma il Filosofo prussiano si distingue da' cartesiani in ciò, che secondo questi filosofi, un tal pensiere costante è l'essenza reale dell'anima in sè stessa considerata, nè si dee ammettere altra cosa incognita, che sia il soggetto o la condizione di questo pensiere costante; laddove, secondo *Kant*, questo pensiere costante manifestandosi a noi non è che un fenomeno costante del senso interno; e l'io *noumeno*, principio di questo fenomeno, ci rimane incognito.

Da ciò *Kant* deduce, che avendo i metafisici confuso questo pensiere *io penso* coll'essenza reale dell'anima, hanno commesso l'errore di attribuire a questa tutti i predicati che si trovano racchiusi nel concetto trascendentale del pensiere, il qual concetto è espresso dalla proposizione *io penso*, la quale esprime l'unità trascendentale della coscienza di sè stesso, in cui, secondo *Arnaldo*, può riporsi l'essenza dell'anima. Nella proposizione enunciata *io* è il soggetto, ed il pensiere il predicato: i metafisici, confondendo secondo *Kant* il soggetto logico col soggetto reale, hanno concluso, che *l'anima è una sostanza*. Nella stessa proposizione il soggetto *io* è semplice, poichè la proposizione è semplice e non composta, non essendovi che un solo soggetto ed un solo predicato: i metafisici, continuando secondo il filosofo citato a confondere la semplicità logica della proposizione colla semplicità metafisica del soggetto reale, hanno concluso, che l'*anima è una sostanza semplice*.

Dicendo: *Io penso A; io penso B*, si ritrova in queste proposizioni l'identico *io penso*. I metafisici hanno confuso l'identità logica, che si scorge in queste proposizioni, coll'identità personale, ed hanno sta-

bilito che *l'anima, secondo i tempi diversi nei quali esiste, è numericamente identica.*

Nelle stesse proposizioni: *Io penso A*: *io penso B*, l'oggetto pensato è diverso dal soggetto a cui si attribuisce il pensiere. Inoltre io non posso dire *io penso A*, senza dire *io penso;* ma posso dire: *io penso* senza dire *io penso A.*

Da ciò segue, secondo i metafisici, che io distinguo la mia propria esistenza, qual esistenza di un essere pensante dalle altre cose fuori di me, alle quali appartiene pure il mio corpo; e che supponendo annientati gli oggetti esterni, e per ciò annientate le mie rappresentazioni esteriori, la mia esistenza rimarrebbe. Una tale illazione, osserva *Kant*, non iscende affatto; essa non è fondata, che su l'analisi logica delle proposizioni *io penso A*, *io penso B*, ecc., e sul concetto trascendentale del pensiere, il quale non si dee confondere coll'anima in sè stessa considerata: quindi io ignoro se sia possibile la coscienza di mè medesimo, anche senza cose fuori di me, per mezzo delle quali io ricevo alcune rappresentazioni. E, per esprimere ciò con maggior chiarezza, osservo, che se l'essenza dell'anima consiste, secondo *Arnaldo*, nella coscienza che ha l'anima di sè stessa, e se le diverse rappresentazioni esterne non sono, in conseguenza, che accidenti dell'anima, segue, che l'anima può aver la coscienza di sè stessa, anche nel caso in cui fosse priva delle rappresentazioni esterne. Ma se, secondo *Kant*, a torto si confonde l'essenza reale dell'anima colla coscienza di sè stessa, enunciata nella proposizione *io penso*, ci dee rimanere ignoto, se l'*io* reale possa esistere meramente qual essere pensante, senza essere uomo.

Ecco come l'esame della dottrina cartesiana su l'a-

nima ha condotto l'autore del Criticismo al concepimento del paralogismo trascendentale.

Le quattro proposizioni enunciate possono esserci eziandio insegnate dalla psicologia empirica; ma siccome l'esperienza, secondo il Criticismo, non può somministrarci altro, se non che fenomeni, così la psicologia empirica non può riguardarsi come una scienza dell'anima in sè stessa considerata. Di fatto l'*io* è, secondo la filosofia critica, un oggetto sperimentale, come tutti gli altri oggetti della natura sensibile esterna. Esso è un fenomeno come tutti gli altri fenomeni. Il soggetto conoscitore forma questo fenomeno coll'aiuto delle categorie, nello stesso modo, in cui forma tutti gli altri fenomeni della natura sensibile esterna.

Da ciò segue, che con questa proposizione: *L'anima è una sostanza*, non può intendersi altro, se non che: *Nel concetto empirico del* me *vi è la categoria di sostanza;* o pure: *Nella formazione del fenomeno del* me *vi entra la categoria di sostanza.* Ma non si può dire: *L'anima in sè stessa considerata è una sostanza*; poichè le categorie non sono di alcun uso fuori de' fenomeni.

Io posso porre in fatto, che l'anima, mal grado la varietà delle sue modificazioni, si mostra a me come una numericamente: l'*io* resta nel mio concetto empirico sempre *io*. Ma la successione, secondo il Criticismo, non è una cosa reale; bensì una forma del senso interno, ed il soggetto che dura nel tempo è un fenomeno costante di questo stesso senso interno. L'identità personale è dunque un' apparenza, e non si può concludere da ciò che apparisce a ciò che è.

L' anima si mostra a noi in commercio co' corpi; ma la categoria di commercio non ha alcun valore per i noumeni.

Riguardo alla semplicità dell' anima vi ha qualche cosa importante da osservarsi. La proposizione: *L'anima è semplice*, si può esprimere in quest'altro modo: *L'anima è una assolutamente*. La semplicità può per ciò riguardarsi come una nozione risultante dalla combinazione della categoria dell'unità coll' idea dell'assoluto: ora gli elementi di questa combinazione essendo soggettivi, e meri modi della nostra facoltà di conoscere, la nozione del *semplice* è vôta di realtà.

Ciò non ostante il Criticismo pone l'unità della coscienza, e distingue quest' unità dalla categoria dell' unità, come ho detto nel citato Capo IV del terzo volume. Ora i difensori della spiritualità dell' anima pretendono che l'unità di questa coscienza suppone la semplicità del soggetto, a cui la coscienza appartiene. Ecco come *Kant* cerca eludere quest'argomento: « L'*appercezione* si scorge in qualche cosa di reale, e la *semplicità* della medesima è già inerente alla sua possibilità. Ora non vi è cosa di reale nello spazio, la quale fosse semplice; poichè i punti, che son quelli i quali costituiscono l'unico semplice nello spazio, non sono che limiti, non già parti componenti dello spazio. Ne segue dunque l' impossibilità di spiegar la mia esistenza come essere pensante, deducendola da' principj del materialismo come una qualità. Essendo però, che la mia esistenza, nella proposizione *io penso*, si considera come data, quindi è, che l' asserzione diventa empirica, e contiene solamente la ragione determinabile, rispetto alle rappresentazioni mie nel tempo della mia esistenza. Ma siccome, d' altra parte, mi è per ciò d' uopo finalmente di alcuna cosa perseverante in siffatta esistenza, e che una tal cosa non è a me proposta nell'interna visione, in quanto io penso me stesso, così

riesce assolutamente impossibile, anche mediante questa semplice coscienza di me stesso, a determinarsi la maniera in cui io esisto, cioè se esisto come sostanza o come accidente. Se dunque il materialismo non è atto co' suoi modi a spiegare la mia esistenza, vi è ugualmente inetto ed insufficiente lo spiritualismo; e la conseguenza finale si è, che qualunque fosse la maniera di spiegarla, non ve ne sarà mai alcuna che ci faccia positivamente conoscere qualche cosa intorno alla natura dell'anima nostra, riguardo generalmente alla possibilità di sua intera separata esistenza (1). »

§ 180. Ringraziato sia il Cielo! Finalmente l'autore del Criticismo sembra riconoscere che la coscienza di noi stessi è una realtà, ma la realtà di cui egli parla è la realtà fenomenale: « Colla percezione indeterminata (cioè coll'*io penso*) si denota qui solamente una qualche cosa in sè stessa, un noumeno, ma come una cosa che veramente apparisce. » Così soggiunge *Kant*. Lo stesso filosofo ci confessa però, che la coscienza ci dà almeno una sola realtà in sè, e questa è la libertà: abbiamo dunque, secondo il Criticismo, la coscienza del *me* agente; ma una tal coscienza è il sentimento del *me* come sostanza; e questo sentimento non è illusorio. Appoggiati dunque sul sentimento siamo nel diritto di stabilire la proposizione: l'*anima è una sostanza*.

Ascoltiamo un filosofo kantiano: « Vi sono per l'uomo due maniere di riguardar sè stesso.

« 1.° O egli si riguarda mediatamente e pel mezzo della sua cognizione, considerando sè stesso coll'ajuto

---

(1) Kant, Critica della Ragion pura, confutazione dell'argomento di Mendelson.

della sua propria sensibilità e del suo intendimento, ed in tal caso egli diviene per sè stesso un oggetto percepito e concepito come tutti gli altri, un fenomeno, un membro qualunque della natura visibile. Il suo senso esterno dà dell'estensione alle percezioni che egli ha di sè stesso; il suo senso interno dà a queste percezioni la successione senza estensione: egli acquista così un corpo ed un' anima. Il suo intendimento fa di lui una sostanza, una causa, un effetto, ecc... L'uomo *fenomenale*, che ne risulta, ciascuno de' suoi atti fanno parte del mondo fenomenale, e come tali appariscono sommessi alle stesse leggi, allo stesso meccanismo di causalità e di necessità... Tale è l'uomo sentito, concepito, conosciuto, dimostrato dalla cognizione dell'uomo.

« 2.° O pure l'uomo si riguarda immediatamente, e pel sentimento fondamentale del *me*, ripiegando la sua coscienza su la sua coscienza, ed egli si percepisce allora tale quale è in sè stesso, come noumeno, come *oggetto-soggetto*. Ciò che si manifesta in lui in questo centro intimo del suo essere, è indipendente dallo spazio e dal tempo; nulla ha di comune nè con alcun luogo nè con alcun istante particolare; non è più sostanza nè accidente, nè causa, nè effetto: in un vocabolo, egli si scovre libero da tutte le forme della cognizione, cioè da tutte le leggi necessarie della natura. »

Io qui arresto immantinente il signor *Willers*, e gli dico: Se col senso intimo, secondo voi stesso, l'uomo si percepisce come *oggetto-soggetto*, egli si percepisce dunque come sostanza: noi non intendiamo altro con questo vocabolo sostanza, se non che una realtà che sussiste, una realtà in sè, un soggetto: voi dunque ci accordate il significato del vocabolo, e noi ci curiamo poco del suono dello stesso. Seguiamo:

« Chi mi assicurerà, che questo sentimento intimo

non sia un semplice concepimento fantastico della mia ragion pura? Chi me ne assicurerà la realtà in sè? Ecco l'assicurazione domandata. La destinazione del mio essere non è adempiuta per mezzo della conoscenza e del sapere; io sono ancora destinato a volere e ad operare: è questo il compimento e l'ultimo sviluppamento del mio essere. Io non sono una semplice intelligenza contemplativa: appartiene alla mia natura di operare, d'influire, di reagire su tutto ciò che mi circonda. Io sono dunque un essere attivo. Da ciò viene un ordine di realtà che procedono da me, che hanno la loro sorgente ed il loro principio in me. La somma delle mie azioni e quella degli atti della mia volontà, i quali determinano le mie azioni, formano un sistema di cose, che son determinate, create da me... Le mie azioni son determinate dalle mie volontà, e le mie volontà sono gli atti immediati di questa coscienza, in cui io ritrovo me stesso indipendentemente dalle cose. Le mie azioni e la mia volontà, che le dirige, sono dunque ciò che mi assicura, che il sentimento fondamentale del *me* non è punto un'illusione; la realtà delle prime è la guarentigia della realtà di questo... Io sono libero: io ne ho la coscienza; io son libero, perchè posso volere, e che volere è fare un atto di spontaneità... Finalmente io dico, che son libero, perchè sono irrefragabilmente assicurato che lo sono; come dico, che vedo, perchè sono similmente assicurato che vedo. »

Piano, di grazia: Dire, che la realtà della mia libertà è guarentita dalla coscienza, e che la realtà della coscienza è a vicenda guarentita da quella della libertà, è evidentemente un circolo vizioso. La realtà della libertà è guarentita da quella della coscienza; ma quella della coscienza suppone da sè stessa, e non ha bisogno

di alcuna guarentigia: è impossibile il risalire al di là della coscienza. Inoltre questa proposizione: *le mie volontà sono gli atti immediati di questa coscienza, in cui io mi ritrovo me stesso indipendentemente dalle cose*, merita una osservazione: le mie volontà sono gli atti immediati del me agente: ora se sono eziandio gli atti immediati della coscienza di me stesso, questa coscienza è appunto l'io noumeno, l'essenza reale dell'anima, come credono i Cartesiani; il che distrugge tutta la dottrina critica sul paralogismo trascendentale. Non è cosa tanto facile il non cadere in contraddizione con sè stesso.

« Gli oggetti della mia cognizione mi son dati: essi giungono a me senza che io possa respingerli: son sottoposti, è vero, alle forme della mia cognizione, ma io nulla posso cambiare; non posso crearmi de' nuovi oggetti. Al contrario, gli atti della mia attività pratica son io che li produco; io che potrei cambiarli, se lo volessi: la loro realtà che procede da me è dunque ancora più effettiva per me: essa è molto più la mia, che la realtà delle cose. Essa parte dal centro del mio essere, ed è la stessa che la realtà fondamentale del mio intimo sentimento; intanto che al contrario la realtà, che attribuisco alle cose, parte dal di fuori per pervenire al centro del mio essere; ove non perviene se non che sfigurata e modificata dal mezzo per cui è passata; essa non mi offre così, se non che una realtà secondaria, di cui mi è permesso di dubitare; e finalmente io solo non sono, come per l'altra, sufficiente a produrla: è necessario a ciò il concorso del *me*, e delle impressioni straniere che ricevo dalle cose.

« Se la mia vita non avesse altro scopo finale, che il sapere e la contemplazione, se fossi immobile sul mondo che osservo, se finalmente io non fossi, se

non che uno specchio dell' universo, unicamente organizzato per ricevere delle immagini a misura che esse si presenterebbero, a qual verità, a qual certezza potrei io attaccarmi? tosto che perverrei a discoprire, che queste immagini vere, in quanto immagini, son false in quanto oggetti effettivi?

« La mia esistenza sarebbe un sogno, ed un' illusione continua: io non sarei capace nè di lode, nè di biasimo . . . Ma io agisco, e voglio. Questa facoltà di volere m' innalza al posto di un essere vivente di tutta la pienezza della vita; gli atti della mia volontà saranno delle realtà effettive: essa stessa è dunque la sorgente della più alta e della più vivente realtà del mio essere (1). »

Io presento al lettore di buona fede, su questo passo, le seguenti osservazioni. Convengo, che io sono un agente, ed un paziente insieme, e ne convengo appunto, perchè la mia coscienza mi assicura di esser tale. Dire, che io sono un agente è dire, come ho osservato più sopra, che sono una sostanza; è dire ancora, che produco qualche cosa; e che perciò sono una causa: la sostanza e la causa son dunque reali in me.

Dire, che io sono un paziente è lo stesso del dire, che son modificato, è lo stesso del dire, che sono una cosa che riceve alcuni modi di essere; è lo stesso del dire, che sono una sostanza. La coscienza della mia cognizione prova dunque ugualmente, che io sono una sostanza, come lo prova la coscienza della mia libertà. Dire, che son modificato è lo stesso del porre un agente, che produce in me qualche cosa, è lo stesso del porre la causalità. La *causalità*, e la *sussistenza*

(1) Willers, Dottrina della Ragion pratica.

son dunque reali in sè, ed applicabili a' noumeni. Inoltre, se ciò che vi ha di necessario nelle nostre rappresentazioni, viene dal soggetto conoscitore, questo soggetto concorre dunque coll'oggetto a produrre il mondo fenomenale: esso è dunque un agente; e perciò una sostanza ed una causa. Inoltre: per poter dire, che le immagini son vere in quanto immagini, fa d'uopo ammettere l'autorità della coscienza di queste immagini. Tutto cade senza la base immobile della coscienza.

È impossibile, per un filosofo di buona fede, il resistere all'evidenza di questi ragionamenti.

Ho dimostrato nel Volume antecedente di questo Saggio, che il tempo consiste nella causalità; ho perciò dimostrato l'*oggettività* del tempo, e dileguato tutte le obbiezioni che sorgono su questa importante dottrina. La coscienza intima non ha bisogno di esser guarentita. L'*Io* di questa coscienza non è mica un fenomeno, ma una realtà in sè. È falso, che l'*Io* noumeno è fuori del tempo: questa proprietà appartiene esclusivamente all'Essere supremo. La dottrina critica sul paralogismo trascendentale toglie qualunque autorità al senso intimo, quella della ragion pratica gliela accorda interamente. La prima è dunque in aperta contraddizione colla seconda. Tutte le ripetizioni adoperate da *Kant*, colla più pessima dicitura, per dileguare la contraddizione che gli ho diretto, son cavillazioni frivole. Niun filosofo di buona fede potrà resistere alla forza di questo raziocinio: *Io son libero, perchè ho una legge morale; ed ho una legge morale, perchè questa si manifesta a me nella mia coscienza.* Un tale argomento essendo legittimo segue, che la coscienza mi rivela una realtà in sè, e che la sua testimonianza non è illusoria. *La coscienza*

mi dà dunque il diritto di dire: Io sono una sostanza. Ora la critica della ragione speculativa insegna: *La coscienza non mi dà il diritto di dire: Io sono una sostanza.* Le due critiche sono dunque in aperta contraddizione l'una coll'altra.

§ 181. Se la coscienza mi somministra la proposizione: *l'anima è una sostanza;* la stessa coscienza mi dà pure la proposizione: *l'anima è una sostanza semplice.* Se noi abbiamo la percezione immediata del nostro essere; se questo essere si mostra unico in ciascuno degli elementi dell'unità sintetica di un pensiere; la sua unità metafisica è un dato per noi, e le obbiezioni del materialismo contro di questa verità non valgono a renderla incerta.

L'Autore del Criticismo conviene della semplicità della coscienza: egli però, nel passo recato nel § 179, dice, che non potendosi stabilire, esser l'anima, in sè stessa considerata, una sostanza, non si può, in conseguenza, concludere alcuna cosa circa la sua semplicità. Ora essendosi da me provato nel § antecedente, che l'anima è una sostanza; e ponendo, che il sentimento della coscienza non è mica fenomenale, sono nel diritto di riguardar pure come provata la semplicità del *me* pensante. Io rimando il lettore al Capitolo IX del terzo Volume di questo Saggio.

Il Filosofo di Koenisberg ci presenta contro la semplicità dell'anima la seguente obbiezione: « Mendelson non ha posto mente, che ancora concedendo la natura semplice dell'anima, come una cosa priva di qualunque grandezza estensiva, non le si può tuttavia negare la quantità intensiva, cioè un grado di realtà rispetto a tutte le sue forze, il quale potrebbe diminuirsi per tutti gl'infinitamente molti gradi minori, e venire così questa pretesa sostanza ad annientarsi.

Poichè la stessa coscienza ha sempre un certo grado, il quale può continuamente diminuire, ed in conseguenza può eziandio diminuire la facoltà della coscienza di sè, e possono similmente diminuire tutte le altre facoltà. Coloro che credono di scorgere la possibilità del pensiere, anche dopo cessata la vita umana, possono essere imbarazzati da una maggior difficoltà con altre non meno audaci possibilità. Tale sarebbe la possibilità di dividere in più sostanze una sostanza semplice, e viceversa una unione di molte sostanze in una semplice. Poichè sebbene la divisibilità supponga un composto, essa tuttavia non richiede un composto di sostanze, ma solamente di gradi di una medesima sostanza. Ora in quel modo, con cui si possono pensare, come svanite per metà, tutte le forze e le facoltà dell' anima, ed eziandio quella della coscienza, in modo però, che vi sia sempre una sostanza residua, potrà egualmente pensarsi questa metà già svanita, come se conservata non in essa ma fuori di lei; e siccome qui fu dimezzato tutto ciò che vi ha nell'anima di semplice ed unicamente reale, così potrà parimente pensarsi, che fuori dell' anima nascerebbe in tal caso una sostanza particolare. Poichè la moltitudine che fu divisa esisteva già prima, non però qual moltitudine di sostanze, ma di ogni realtà; e l'unità della sostanza era puramente una maniera di esistere, che solo mediante questa divisione fu cambiata in una moltitudine di sostanze. Così anche molte sostanze semplici potrebbero unirsi in una, senza che perciò nulla vi si perdesse, eccetto la sola pluralità della sussistenza; poichè l'una conterrebbe in sè la realtà di tutte l'antecedenti. E chi sa mai, se in grazia di simile divisione dinamica delle anime de' padri, come grandezze intensive, non si producessero le anime de' figli, e che

le prime intanto non si risarcissero di bel nuovo la perdita fatta con nuovo materiale dello stesso genere. Ben son lontano dall'accordare a siffatte chimeriche fantasie il menomo valore, oltre di che i premessi principj dell'analitica hanno abbastanza inculcato, che delle categorie, come è quella della sostanza, non facessimo altro uso, se non che l'empirico. Se però il razionalista dalla sola facoltà di pensare osa farne una natura sussistente, perchè non dovrà il materialista essere autorizzato ad eguale ardimento, ad uso e sostegno di tutto l'opposto (1)? »

Kant, il quale ha dedotto questa obbiezione dalla spiegazione data da *Wolfio* del grado, poteva trovarne nello stesso Filosofo la soluzione. *Wolfio* di fatto prova, ne' § 752 e 753 dell'Ontologia, che le parti del grado non sono che parti immaginarie; e che la grandezza attribuita al grado non è che immaginaria.

Le parti, che noi fingiamo ne' gradi, non sono che rapporti, e quindi non hanno esistenza fuori del nostro intelletto. Un uomo in un'ora imprime nella sua memoria un discorso: un altro uomo ha bisogno, per lo stesso oggetto, di due ore: noi diciamo, che la memoria del primo è doppia di quella del secondo: ora che altra cosa mai è questo grado doppio, se non che una relazione, che lo spirito pone fra due cose, relazione che non ha alcun archetipo al di fuori dello spirito che fa la comparazione? *Kant*, che si dà tutta la cura di non effettivare le relazioni logiche de' nostri pensieri, come obblia qui questa regola?

Egli non bisogna inoltre confondere il principio delle operazioni cogli oggetti di queste: gli oggetti possono essere moltiplici nell'atto che il principio è

(1) Kant, Op. cit., loc. cit.

semplice; anzi non è possibile la percezione del moltiplice, se non che in un soggetto semplice. Un circolo è un moltiplice, ma la percezione del circolo non può convenire, se non che ad un soggetto semplice, cioè ad un soggetto metafisicamente uno; poichè se un soggetto percepisse la medietà di un circolo, ed un altro percepisse l' altra metà, non vi sarebbe giammai la percezione dell' intero circolo. Ciò supposto, allora che paragoniamo gli oggetti moltiplici delle operazioni dell' anima, nascono in noi alcune relazioni, le quali son mere nozioni soggettive, sono i gradi di cui parliamo. I gradi, in conseguenza, riguardano immediatamente gli oggetti moltiplici delle operazioni dell' anima, non già l' anima stessa, la quale non è misurabile. Se voi apprendete in un' ora dieci cose, nell' atto che un altro ne apprende cinque, si dice che il vostro talento è doppio del talento dell' altro, ma se un terzo individuo ne apprende, nello stesso tempo, venti, il vostro talento sarà di mezzo grado inferiore al talento di costui. I gradi non sono dunque alcuna cosa di assoluto; solamente sono un rapporto fra gli oggetti moltiplici delle operazioni dell' anima. Un tal rapporto fra gli oggetti delle operazioni intellettuali si trasferisce a' soggetti di queste operazioni. Ma tutto ciò non è che soggettivo, e in nulla ripugna alla semplicità dell' anima.

Ma si dice, non vi ha forse una differenza di realtà fra le anime degli uomini? Ve ne ha certamente. Questa differenza però, che noi possiamo concepire fra uno spirito ed un altro, in un modo vago, non ripugna mica alla loro semplicità. Ciascuna realtà sussistente in sè è semplice. Il senso interno ci autorizza a porre, che l' anima è semplice; ma l' essenza reale dell' anima, come di qualunque essere, ci è incompren-

sibile. Noi non sappiamo che cosa è un individuo, nè che cosa è il tale o tale individuo.

Porre, che dall'unione di più sostanze semplici ne derivi una sola sostanza è una contraddizione. Una sostanza nell'unione distruggerà forse la propria sussistenza, o questa sarà distrutta dall'azione delle altre sostanze? In qualunque di queste due supposizioni vi sarà distruzione di sostanza, non già produzione di alcuna sostanza. L'unione distruggerà forse la sussistenza di ciascuna sostanza, ed in tal caso come risulterebbe una nuova sussistenza? ma egli è un far molto onore a questa chimera l'averla confutata.

L'obbiezione dunque, che *Kant* crede molto imbarazzante per i difensori della spiritualità, è un sofisma facile a scoprirsi.

Cartesio ebbe ragione di asserire, che l'anima ci è più nota del corpo. Noi possiamo dubitare dell'esistenza di tutte le altre cose; ma in questo dubbio stesso percepiamo la nostra esistenza. L'esistenza dell'anima è dunque di tal natura, che si pone col dubbio stesso di qualunque cosa; ma l'esistenza del mio corpo, e degli altri che mi circondano, non si pone col dubbio Inoltre noi non possiamo conoscere le altre cose, se non che per mezzo delle nozioni che di esse abbiamo; ora queste nozioni ci si rendono presenti per mezzo del sentimento interno: questo è l'ultimo motivo su del quale si appoggia tutto il sapere umano. Per tali ragioni si dee asserire, che l'anima ci è più nota del corpo.

Malebranche, il quale asserisce, che l'essenza dell'anima consiste nel pensiere, mi sorprende con evidenti contraddizioni, quando insegna nello stesso tempo, che noi non possiamo affermare alcuna cosa dell'anima, se non che in seguito dell'esperienza, perchè

non ne abbiamo alcuna idea. Conoscere l'essenza dell'anima, e non avere alcuna idea di questa sostanza! Conoscere l'essenza dell'anima, e non potere stabilire su di essa alcuna proposizione *a priori!* Quali contraddizioni più palpabili di queste? Ma questo Filosofo, il quale faceva consistere l'idea in una figura intelligibile, che riponeva in Dio, non poteva certamente che ammassare contraddizioni sopra contraddizioni.

Noi diciamo, tutto al rovescio di *Malebranche*, che l'essenza dell'anima ci è ignota; ma che nulladimeno abbiamo una nozione imperfetta dell'anima; e che tale nozione deriva dal sentimento interno. Non ammettiamo alcuna scienza interamente *a priori* dell'anima; ma solamente una scienza mista, nella combinazione de' dati sperimentali colle verità speculative. Applicando la meditazione sul senso interno, ci crediamo nel diritto di stabilire le quattro proposizioni, che il Criticismo ci contrasta. Diciamo dunque: 1.° *L'anima è una sostanza*: 2.° *Essa è semplice*: 3.° *Per rapporto alla successione nel tempo è la stessa in numero, non moltiplice*: 4.° *Considerata nel suo rapporto co' corpi, ella è più nota di questi.*

La Dottrina critica sul paralogismo trascendentale è dunque interamente falsa.

§ 182. Passiamo all'esame dell'antitetica della ragion pura. *Il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo, ed ha de' limiti nello spazio. Il mondo non ha avuto un cominciamento nel tempo, e non ha de' limiti nello spazio.*

Per procedere con chiarezza separiamo il tempo dallo spazio; ed esprimiamo la tesi e l'antitesi, riguardo al tempo, a questo modo: *Il mondo ha un tempo finito. Il mondo ha un tempo infinito.* Si vede

chiaro che le due proposizioni convengono nello attribuire al mondo, come oggetto in sè, indipendentemente dalle nostre percezioni, un tempo quale che siasi, cioè o finito o infinito. Ora ciò, secondo l'estetica trascendentale, è falso, poichè il tempo è un nostro modo di veder le cose: le due proposizioni son dunque, secondo il Criticismo, false tutte e due: il tempo non potendo attribuirsi alle cose in sè, tanto la tesi, che attribuisce al mondo in sè un tempo finito, che l'antitesi, la quale gli attribuisce un tempo infinito debbono esser false.

Io ho dimostrato l'oggettività del tempo: ho fatto vedere, che il tempo consiste nella causalità: ho dunque distrutto il principio, su di cui si appoggia l'antitetica kantiana. Supposta la mia dottrina si può domandare: *In una sostanza mutabile attualmente esistente il numero degli stati, che precede lo stato presente, è esso finito o infinito?* Essendosi stabilita contro il criticismo la realtà in sè di una sostanza mutabile, non si può più dire, che la tesi la quale riguarda questo numero come finito, e l'antitesi che lo riguarda come infinito, partendo tutte e due da una falsa supposizione, sieno tutte e due false.

Venendo alla risoluzione della quistione proposta, i filosofi son divisi in tre opinioni: alcuni, ammettendo la possibilità di un numero infinito, non incontrano difficoltà di riguardare il tempo del mondo come infinito; altri, convenendo dell'assurdità di un numero infinito, insegnano, che il numero degli stati di una sostanza mutabile, trascorso sino al momento presente, non è infinito; ma che partendo dallo stato presente e retrogradando non si potrà giammai giungere ad uno stato primitivo, e che non ne supponga alcun altro prima di sè: e sostituendo agli stati i momenti

dicono, che sebbene la serie de' momenti trascorsi sino al presente non possa dirsi infinita, pure partendo dal momento presente non si giungerà giammai, nè potrà giammai giungersi ad un momento di tempo, che sia il primo momento in modo tale che non ne supponga alcun altro prima di sè. È questa la dottrina di *Robinet*.

Kant osserva, che il vero concetto dell' infinito consiste, nel non potersi giammai compiere la sintesi consecutiva dell' unità, nella misurazione di un quanto quale che siasi. Se dunque partendo dal momento presente non si può giungere ad un primo momento della durata del mondo, non si può compiere la sintesi consecutiva nella durata scorsa del mondo; quindi una tal durata è infinita, il che è contrario alla dottrina di *Robinet*. Ma lasciamo da parte, se una tal durata ammessa da *Robinet* possa dirsi infinita: l'argomento di *Kant* può farsi valere a questo modo contro di *Robinet*. Se partendo da questo momento non si può giungere al primo momento, non si può dare, dice *Kant*, come compiuta la sintesi de' momenti della durata del mondo; intanto ponendosi questa durata come scorsa si dà come compiuta questa sintesi, il che involve contraddizione.

Io, prescindendo dalla dottrina su l'infinito, ho dimostrato contro di *Robinet*, che la natura dovette avere uno stato primitivo, al di là del quale non se ne può supporre alcun altro. La tesi dunque: *Il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo*, è incontrastabile. Osservate, che io non l'ho dimostrata dalla falsità dell' antitesi, ma direttamente. Per togliere l' antinomia, che il Criticismo ci obbietta, risponderò direttamente alla prova dell' antitesi.

Se il mondo, si obbietta, ha un cominciamento nel

tempo, l'esistenza del mondo è stata preceduta da un tempo vôto: ora in un tempo vôto non è mai possibile che nasca qualche cosa. Questa obbiezione suppone, che il tempo sia distinto dalle cose che esistono; ora, ciò essendo falso, l'obbiezione non regge.

Kant ha preveduto, che gli si poteva far questa risposta, e cerca una sfuggita nel modo seguente: « Riguardo al sutterfugio con cui si cerca di evitare la conseguenza, colla quale asseriamo, che se il mondo ha limiti, secondo lo spazio, ed il tempo, dovrà l'esistenza delle cose veramente esistenti esser determinata, per ragione della loro quantità da un vôto infinito, un tal sutterfugio, io dico, consiste in ciò, che invece di un mondo sensibile si pone col pensiere un non so qual mondo intelligibile, che invece di un primo incominciamento di esistenza preceduta da un tempo di non esistenza, si pensa una esistenza in genere, la quale non presuppone alcun'altra condizione al mondo, e che per i limiti dell'estensione si fingono col pensiere i carceri di tutto il mondo, e con ciò si sfuggono il tempo, e lo spazio. Ma qui non si parla, se non che del mondo fenomeno, e della grandezza di esso, nel che non ci è assolutamente permesso di fare astrazione dalle accennate condizioni della sensibilità, senza distruggere l'essenza del medesimo. Se limiti apponi al mondo sensibile, esso giace necessariamente in quel vôto infinito (1). »

Ma a che tende tutto questo circuito di parole? A farci perder di vista lo stato della quistione, e a non farci più intendere affatto su la stessa. Non ha egli detto *Kant*, che l'errore, tanto de' difensori della tesi, che di quelli dell'antitesi, consiste in ciò, che gli

(1) Kant, Su l'Antinomie.

uni e gli altri riguardano il mondo come oggetto in sè? Qui dunque non si disputa del fenomeno, ma dell'oggetto in sè, e qualunque via alla sfuggita è chiusa a *Kant*. Questo Filosofo pretende, che l'antinomia di cui parliamo nasca dal riguardarsi il tempo come oggettivo. Ora io dico: 1. Il tempo è oggettivo: 2. il tempo è nulla fuori delle cose: esso si pone colle cose, e si toglie con queste; il Criticismo, per far sussistere la sua pretesa antinomia, è obbligato di provare, che da questa dottrina nascano asserzioni contraddittorie l'una all'altra, vale a dire, che segua ugualmente avere il mondo un incominciamento nel tempo, e non avere il mondo alcun incominciamento nel tempo. Ora dalla dottrina posta segue solamente, che il mondo ha un incominciamento nel tempo, ma non segue già, che non abbia un incominciamento nel tempo; poichè la stessa fa incominciare il tempo col mondo, e non suppone alcun tempo vôto; anzi lo riguarda come assurdo. L'antinomia pretesa non esiste dunque, se non che nel solo cervello di *Kant*.

Passiamo allo spazio. Se l'estensione è un fenomeno, come la scuola Leibniziana, con legittimo fondamento, insegna; la quistione, su la limitazione o l'infinità del mondo riguardo all'estensione, è priva di senso; e quindi siam di accordo su di ciò col Criticismo, che tanto la tesi che l'antitesi, le quali suppongono tutte e due la realtà della estensione, son false.

Dico inoltre, che nell'ipotesi di essere l'estensione reale nella materia, si può eziandio dileguare l'antinomia kantiana supponendo, che il vôto non esista. Ciò che fa illusione a *Kant* si è, che egli stabilisce arbitrariamente, non potersi porre una cosa limitata senza porne un'altra che la limita; ma sebbene l'immaginazione formi un'associazione costante fra una cosa

limitata, ed un'altra che la limita, la ragione non vede alcuna relazione fra l'una e l'altra cosa.

§ 183. Il Criticismo ha preteso di stabilire alcuni principj, da'quali deduce tutte le sue dottrine: se questi principj son precarj e falsi, l'intero sistema fabbricato su di essi cade.

Il tempo, ha esso detto, è soggettivo, non reale. Le categorie non hanno altro valore, se non che il fenomenico. Se tutti e due questi principj son falsi, come io credo di aver dimostrato, la critica della ragion pura non può sostenersi.

La sostanza non è una forma del pensiere, ma una realtà in sè. L'*Io* è una sostanza semplice; e qualunque sostanza dee esser semplice; poichè altrimenti non sussisterebbe intrinsecamente. Da ciò segue, che non esiste realmente se non che il semplice. Se dunque l'esistenza esterna è moltiplice, fa d'uopo ammettere una moltitudine di esseri semplici, da cui risulta il fenomeno dell'estensione. Stabilite queste verità cade la seconda antinomia, che il Criticismo cerca di far valere. Esso pretende di provare nella antitesi l'impossibilità dell'esistenza degli esseri semplici. Le sue ragioni si riducono a queste due: Ogni composizione dee farsi necessariamente nello spazio; ciascuno elemento del composto dee perciò occupare una parte dello spazio; ciascuno elemento dee dunque essere esteso. Inoltre noi non possiamo aver l'esperienza delle cose semplici.

Ecco la risposta alle due obbiezioni. L'estensione essendo un fenomeno, è assolutamente falso che il semplice debba esistere nello spazio.

Anche ammesso, che noi non abbiamo esperienza delle sostanze semplici, essendo falso, che la nostra conoscenza non possa estendersi al di là dell'espe-

rienza, l'obbiezione cade. Finalmente noi abbiamo il senso intimo del nostro *me* semplice: è falso dunque, che non abbiamo esperienza delle cose semplici.

Ma, replica *Kant*, lo spazio è la condizion formale de' fenomeni. Questa evasione è il sofisma detto *ignoranza di elenco*, quando, cioè, s'ignora lo stato della quistione. Disputiamo noi forse del fenomeno, o del fondamento o sia ragion prima de' fenomeni? Non ammette forse *Kant*, che i noumeni son fuori dello spazio? Ciò non è forse un ammettere, che la ragion prima de' fenomeni non esiste nello spazio? Con qual diritto dunque ci obbietta egli, che i semplici, i quali nella nostra dottrina sono la ragion prima de' fenomeni, non possono esistere perchè non possono occupare spazio alcuno? La seconda antinomia kantiana è dunque insussistente.

Ho dimostrato ne' § 76 e 77, che la soluzione dataci dal Criticismo della terza antinomia, che è la prima delle due dinamiche, involve contraddizione.

Riguardo alla quarta ed ultima antinomia ho osservato, che non vi ha alcun filosofo, per quanto io sappia, il quale non abbia ammesso almeno un essere assolutamente necessario, sia nel mondo, sia fuori del mondo. L'antitesi kantiana non ha dunque avuto alcun difensore. La soluzione poi, che *Kant* ci dà di questa antinomia, è ugualmente falsa. Riferisco il seguente passo del Filosofo citato, e vi soggiungo le mie osservazioni: « Il mondo sensibile non contiene se non che fenomeni, i quali consistono in semplici rappresentazioni; le quali sono sempre sensitivamente soggette a condizioni; e siccome non ci si propongono giammai le cose in sè, così non è meraviglia che, partendo da un membro empirico quale che siasi della serie, non possiamo fare un salto al di là del sensibile,

come se i fenomeni consistessero in cose per sè, le quali esistessero fuori della loro causa trascendentale, e come se fosse permesso di partire da essi come cose in sè, onde indagare fuori di loro la causa di loro esistenza. Lochè dovrebbe, senza dubbio, aver luogo, trattandosi di cose accidentali, non però trattandosi di semplici rappresentazioni di cose, la stessa accidentalità delle quali non è che fenomeno, e non può condurre ad alcun regresso, tranne a quello che determina i fenomeni, ed è, per conseguenza, empirico. »

Qui si suppone, che qualunque esperienza, tanto esterna che interna, non può somministrarci altro se non che fenomeni: il che è falso.

« Ma il concepire una causa intelligibile delle apparizioni, vale a dire del mondo sentivo, ed il pensarla tutta libera dalla contingenza di cotal mondo non ripugna, nè al regresso empirico illimitato nella serie delle apparizioni, nè all'universale contingenza delle medesime. Il che però è tutto quanto poteva per noi, e solo, in questa maniera somministrarsi, onde spianare o risolvere l'apparente antinomia. Se di fatto è sensitiva, rispetto all'esistenza, e perciò appartenente alla serie la condizione, quale che siasi, di qualunque condizionato, bisognerà, che sia condizionata essa medesima, come è provato nell'antitesi dell'antinomia quarta. È, in conseguenza, necessario, o che rimanga una contraddizione colla ragione, la quale domanda l'assoluto, o che l'assoluto sia posto oltre la serie nell'intelligibile, la cui necessità nè ha d'uopo, nè concede condizioni empiriche; onde è, che rispetto alle apparenze è di assoluta necessità (1). »

---

(1) Kant, nel fine delle Antinomie.

Riassumiamo, per non farci abbagliare da un tornio di parole. La tesi del teismo dice: *Esiste fuori del mondo un essere assolutamente necessario*. L'autore del Criticismo, nel passo testè rapportato, insegna: 1. *La contingenza, che si mostra nel mondo sensibile, non ci autorizza a négare l'esistenza di un essere assolutamente necessario fuori del mondo:* 2. *L'ammettere un tal essere è uniforme al vôto della Ragione, la quale domanda l'assoluto.*

La differenza fra il Teismo ed il Criticismo sembra consistere in ciò, che il primo stabilisce affermativamente l'esistenza dell'essere necessario distinto dal mondo; e che il secondo pone questa esistenza solamente come possibile. Questa differenza nasce, perchè il Teismo riguarda il condizionale dato dall'esperienza come un oggetto in sè; laddove il Criticismo lo riguarda solamente come un' apparenza.

Il Criticismo ci annunzia, che il vôto della Ragione per l'assoluto non è soddisfatto, se non che ponendo l'assoluto fuori della serie intera de' condizionali.

Ma non ci ha esso insegnato, che la ragione è indifferente a porre l'assoluto in un essere, o nel numero infinito de' condizionali? Non ha esso posto questa indifferenza della ragione come un principio dell'antitetica, di cui parliamo?

Finalmente, porre la possibilità di un essere necessario, distinto dal mondo, è contraddire, sotto un certo riguardo, l'antitesi, che ammette l'impossibilità di un tal essere.

Niun uomo di buon senso negherà, che l'ammettere l'esistenza di un essere, ed il negarla, sia una vera contraddizione.

Io pongo nel seguente quadro le antinomie kantiane colle mie risposte.

I. *Il mondo ha avuto un cominciamento riguardo al tempo.*

Il mondo non ha avuto alcun cominciamento riguardo al tempo.

Tutte e due queste proposizioni supponendo l'oggettività o la realtà in sè del tempo, son false.

Il tempo è oggettivo, e la sua realtà consiste nella causalità. Vi ha una effettiva contraddizione fra le due proposizioni enunciate; una di esse, in conseguenza, dee necessariamente esser vera, l'altra falsa. La ragione trova legittimamente vera la tesi, falsa l'antitesi.

Il mondo ha un limite riguardo allo spazio.

Il mondo non ha un limite riguardo allo spazio.

Lo spazio non essendo reale, ma soggettivo, tutte e due le proposizioni son false.

Concediamo a *Kant*, che la quistione su l'infinità o la limitazione dell'estensione, è vôta di senso; poichè riguardiamo, colla scuola di *Leibnizio*, l'estensione come un fenomeno; ma insieme siamo di contrario parere di *Kant* riguardo all'origine dell'idea dell'estensione. L'idea dell'estensione è oggettiva: essa ha il suo fondamento nella realtà moltipliee esterna.

II. *Nel mondo non vi è, se non che ciò che è semplice, o composto di semplici.*

Niuna cosa nel mondo è formata di parti semplici: tutto è composto.

Tutte e due queste proposizioni son false. Tanto nella tesi che stabilisce come semplici i componenti del corpo, quanto nell'antitesi, che gli stabilisce come composti, si suppone il corpo come una cosa in sè; laddove esso non è che un fenomeno.

Il porre la falsità della tesi e dell'antitesi insieme è una contraddizione evidente. Se qualche cosa esiste

fuori di noi, è necessario, che questa cosa sia o semplice o composta; ed essendo composta è necessario che i suoi componenti sieno o semplici o composti.

La tesi è vera, l'antitesi è falsa. Tutti gli argomenti di *Kant* contro l'esistenza del semplice sono sofismi.

III. *Tutto ciò che avviene nel mondo non dipende unicamente dalle leggi naturali, dalle quali sole posson dedursi tutti i fenomeni: l'esistenza di questi richiede di più una causa prima e libera.*

Non vi è alcun agente libero nell'universo; ma tutto segue ciecamente il corso delle leggi della natura.

La contraddizione fra queste due proposizioni non è che apparente. Tutto deriva dal meccanismo della natura, e nulla di meno può esistere una libertà, come causa trascendentale di alcuni fenomeni:

La contraddizione fra le due proposizioni non è apparente; ma reale. La legge della causalità non ripugna all'esistenza di un agente libero, il quale sia nel tempo, nè di un agente libero fuori del tempo. È falso, che tutti i fenomeni derivano dal meccanismo della natura. Ve ne sono alcuni, che derivano da un agente libero nel tempo, e tutti insieme suppongono un agente libero fuori del tempo. La tesi è vera. L'antitesi è falsa.

IV. *Il mondo suppone un essere necessario, sia nel mondo stesso, sia fuori del mondo.*

Non vi è nel mondo nè fuori del mondo alcun essere assolutamente necessario.

La contraddizione fra le due proposizioni non è che apparente. La contingenza del mondo intero non ripugna all'esistenza di un essere necessario distinto dal mondo.

Niun filosofo ha mai sostenuto l'antitesi; quindi l'antinomia pretesa è chimerica nel fatto.

Se si ammette l'esistenza di un essere necessario, si contraddice effettivamente l'antitesi: la contraddizione fra le due proposizioni è dunque reale, non apparente.

Si concede, che la contingenza del mondo intero non ripugna all'esistenza di un essere necessario, distinto dal mondo; ma si pretende insieme, che la contingenza reale e non apparente di un essere quale che siasi, ci conduce infallibilmente ad un essere assoluto.

§ 184. Passiamo all'ideale della ragion pura. *Kant* s'impegna, a far vedere di niun valore tutti gli argomenti, che i metafisici sogliono addurre per l'esistenza di Dio. Egli incomincia dall'argomento Cartesiano *a priori*, da lui chiamato la *prova ontologica*. Io son d'accordo col Filosofo citato dell'impossibilità di questa prova; e potrei perciò astenermi di parlarne qui; ma siccome alcuni degli attuali filosofi Alemanni, credendo di prestare una base più stabile al Criticismo, partono dall'assoluto; così credo utile di qui trascrivere alcune solide riflessioni di *Kant*, che possono servire a far conoscere la vanità di questo metodo: « Se in un giudizio identico tolgo il predicato, e conservo il soggetto, ne risulta al momento una contraddizione, in forza della quale dico, il predicato competere necessariamente al soggetto. Ma se tolgo invece il soggetto unitamente al predicato, non emerge alcuna contraddizione, poichè non vi è più alcuna cosa, a cui si potesse contraddire. È cosa ripugnante l'ammettere un triangolo, e togliere, ciò non pertanto, i tre angoli del medesimo, dove in vece nel togliere il triangolo insieme co' suoi tre angoli, non vi è ripugnanza.

Ed è precisamente lo stesso, rispetto al concetto di un essere assolutamente necessario. Se voi togliete l'esistenza di questo essere, togliete pure la cosa medesima con tutti gli attributi che la competono. Or donde potrà nascere in tal caso la contraddizione? Esteriormente nulla vi è a cui si ripugni; poichè la cosa non debb' esser necessaria esteriormente. Nulla vi è neppure internamente, poichè togliendo la cosa medesima toglieste nel tempo medesimo quanto può essa avere d'intrinseco. *Dio è onnipotente*: è questo un giudizio necessario; nè può essere tolta l'onnipotenza, sì tosto che ponete una natura divina, vale a dire una natura infinita, col cui concetto è identico il concetto dell'onnipotente. Se poi direte: *Dio non è*, in tal caso non è data nè l'onnipotenza, nè verun altro de' suoi predicati; poichè gli avete tolti insieme col soggetto; ed in questo pensiere non si manifesta la menoma contraddizione.

« Non vi rimane dunque alcuna uscita, purchè non diciate darsi de' soggetti, i quali non si possono togliere, e che debbono perciò rimanere. Ma, ciò dicendo, sarebbe lo stesso, che se asseveraste esservi soggetti assolutamente necessarj; la qual premessa è appunto quella che vi ho posta in dubbio, e della quale avevate impreso a dimostrarmi la possibilità. Poichè non posso affatto formar pensiere di una cosa, la quale tolta insieme co' suoi attributi lasciasse una ripugnanza, nè oltre la ripugnanza, co' soli concetti puri *a priori*, ho alcun criterio d'impossibilità.

« Contro tutti questi argomenti, che niun uomo può ricusare, voi mi provocate con un caso particolare, che mi opponete come un argomento di fatto, che diasi un solo concetto, in cui sia contraddittorio il non essere, ovvero il togliersi il proprio oggetto, e

questo è il concetto di una natura perfettissima, dell'essere infinitamente perfetto. Essa ha in sè, voi mi dite, ogni realtà, e vi trovate quindi autorizzati ad ammettere come possibile un tal essere; ciò che voglio per ora accordare. Ma fra tutte le realtà è pure compresa eziandio l'esistenza: questa è dunque nascosta nel concetto di questo essere come possibile. Essendo perciò tolta l'esistenza è pure tolta l'interna possibilità di un tal essere, il che ripugna.

« A ciò rispondo: Voi già cadeste in una contraddizione, quando nel concetto di una cosa, che volevate pensare solamente come possibile, v'intrudeste già il concetto dell'esistenza; poichè non faceste che incorrere in una mera tantologia. E vi domando: La proposizione, che dice: *questa o quella cosa esiste*, è proposizione analitica, o sintetica? Se analitica, voi colla esistenza della cosa nulla aggiungete al già vostro pensiere della cosa medesima; in tal caso sarà necessario o che il vostro pensiere si versi nella cosa stessa, cioè che si supponga la realtà del soggetto, supponendo che vi corrisponda l'oggetto pensato, o che voi abbiate preso l'esistenza come appartenente alla possibilità, ed allora, come dite, avete concluso l'esistenza dall'interna possibilità, il che non è altro se non che una misera tantologia . . . Se per lo contrario confessate (ciò che dee fare ogni uomo sano e cordato), essere tutte sintetiche le proposizioni di esistenza, come farete, in tal caso, a sostenere non potersi togliere senza contraddizione il predicato dell'esistenza? poichè ciò appartiene solamente alle proposizioni analitiche, la cui particolar natura sembra posta nel non potersi togliere il predicato, senza cadere in contraddizione. »

Il raziocinio ultimo di *Kant* si riduce al seguente: La proposizione: *l' essere infinito esiste*, dee essere o analitica, o sintetica: se è analitica, il predicato dell' esistenza è racchiuso nella nozione del soggetto, cioè fa parte di questa nozione: il predicato dunque in tal caso non si conclude dal soggetto, se non che con una ripetizione di parole, ed il soggetto si dice esistente, perchè si dice esistente. Se la proposizione poi di cui parliamo è sintetica, non si vede come, tolto il predicato, si distrugga il soggetto; e la proposizione, in conseguenza, non può riguardarsi come necessaria.

Questo argomento di *Kant* è esatto; ma esso può ritorcersi contro di *Kant* stesso. Esso prova, che i giudizj necessarj non possono essere che analitici: non sono dunque possibili giudizj necessarj, che sieno sintetici. L' esistenza de' giudizj sintetici *a priori*, base fondamentale del Criticismo, cade con questo argomento, e con essa cade tutto il Criticismo.

Alcuni successori di *Kant*, per dare una base alla filosofia critica, son partiti *a priori* dall' assoluto; ma se l' assoluto non può porsi *a priori*, la nuova base non sussiste. Questi filosofi non si sono accorti, che essi sono in contraddizione co' principj fondamentali della Filosofia Critica; e che il principio, il quale riguarda come impossibile lo stabilire *a priori* l' esistenza dell' assoluto, essendo evidentemente dimostrato da *Kant*, il far partire la filosofia dall' assoluto è un metodo assurdo.

Kant conclude così: « Il concetto di una natura suprema è una idea, sotto più di un riguardo, utilissima. Ma non consistendo che in una idea, è interamente incapace per sè stessa ad estendere il nostro sapere intorno alle cose esistenti. Anzi è neppure atta

ad istruirci su la possibilità delle cose. Non può certamente negarsi a questa idea il criterio analitico della possibilità, in quanto questo consiste nel non emergere alcuna ripugnanza dalle mere realtà. Ma colla congiunzione di tutti gli attributi reali in una qualche cosa si produce una sintesi, della cui possibilità non possiamo *a priori* giudicare, poichè non ci sono specialmente date le realtà, e se ci fossero date non può aver luogo alcun giudizio, atteso che il criterio della possibilità delle cognizioni sintetiche dee sempre cercarsi nella sola esperienza, a cui non può appartenere la cosa soggetta alla idea: quindi è, che il celeberrimo *Leibnizio* fu molto lontano di avere stabilito *a priori*, come egli si lusingava di aver fatto, la possibilità di un ente ideale di tanta eccellenza (1). »

§ 185. Alcuna esistenza non può da noi essere stabilita a *priori*. Le prime esistenze, che percepiamo sono de' dati sperimentali. Ma una esistenza può esser dedotta da una altra esistenza; e l'esistenza assoluta mi è data, senza dubbio, nell'esistenza condizionale. Il Criticismo ci contrasta la legittimità dell'illazione, con cui dall'esistenza contingente, sperimentale, deduciamo l'esistenza dello essere assoluto. Conviene perciò esaminare le sue obbiezioni.

« Sottoporremo all'occhio di chicchessia l'argomento, a cui Leibnizio diè nome di prova dell'accidentalità dell'universo, *a contingentia mundi*, e ne istituiremo quindi l'esame opportuno. Eccone il tenore:

« Se qualche cosa esiste, dee pure esistere un essere assolutamente necessario. Ora esisto, per lo meno, io stesso: esiste, in conseguenza, un ente assolutamente

(1) Kant, Dell'Impossibilità della Prova ontologica.

necessario. Nell'assunzione contiensi una esperienza; nella proposizione si contiene la conclusione da una esperienza in genere all' esistenza del necessario. Quindi è, che l'argomento muove propriamente dall' esperienza, e non è, per conseguenza, dedotto affatto *a priori*, vale a dire ontologicamente; e poichè dicesi mondo l'oggetto di ogni esperienza possibile, perciò questo argomento si chiama cosmologico. »

Kant, per secondare incessantemente la sua inclinazione di rendere oscuro ciò che è chiaro, chiama *assunzione* la proposizione, che i logici chiamano *minore*, e chiama *proposizione* quella, che i logici chiamano *maggiore*.

« La conclusione è fondata su la pretesa legge fisica trascendentale della causalità, che stabilisce competere ad ogni cosa fortuita la sua causa, la quale essendo pure accidentale, dee avere anch' essa un' altra causa, finchè la serie delle cause a vicenda fra loro subordinate, abbia termine in una causa assolutamente necessaria; senza la quale non avrebbe tal serie alcuna totalità.

« Ma l'argomento segue ad ulteriormente concludere. L'essere necessario non può esser determinato, che in una sola maniera, cioè mediante uno solamente de' suoi predicati, avuto riguardo a quanti possono competergli predicati fra loro contraddittorj; esso, in conseguenza, dee essere in tutto, e per sempre determinato, mediante il proprio concetto. Ora è possibile un solo concetto di qualche cosa, il quale valga a determinarla in tutto, e per sempre *a priori*; quello cioè del più reale fra gli esseri: il concetto dunque del realissimo fra tutti gli esseri è l'unico per cui possa venir pensato un essere necessario; vale a dire, che di tutta necessità esiste un ente supremo. »

Dopo l'esposizione dell'argomento cosmologico, *Kant* imprende a combatterlo così: « In questa argomentazione cosmologica sta raccolta ed unita sì gran copia di principj sofistici, talchè pare, che la ragione abbia messo alle prove tutta l'arte Dialettica, onde ridurre ad effetto la massima possibile illusione. Il modo più agevole, per iscoprire tutte le illusioni e le fallacie nel concludere, si è quello di porle sotto occhio scolasticamente, in via logica. Or eccone l'esposizione in questa maniera.

« Se è vera la proposizione: Ogni essere assolutamente necessario è nello stesso tempo il superlativo reale fra tutti gli esseri; essa, come tutti i giudizj affermativi, può convertirsi, almeno per caso; alcuni enti realissimi sono dunque assolutamente necessarj. Ma un ente realissimo non differisce per alcun verso da un altro; quindi è che vale per tutti ciò che vale di alcuni de' contenuti sotto questo concetto.

« Mi sarà, in conseguenza, lecito assolutamente in tal caso invertere la proposizione; potrò cioè dire: Ogni ente realissimo è un ente necessario. Ora, essendo questa proposizione determinata soltanto per via de' suoi concetti *a priori*, nel mero concetto del più reale fra gli esseri, dee contenersi eziandio l'assoluta necessità del medesimo. Il che è quanto già sostenevasi dall'argomento ontologico, e di cui sembrava di non voler convenire il cosmologico ... Ecco pertanto come la seconda strada, che batte la ragione contemplativa, onde provare l'esistenza dell'ente supremo, è non solamente ingannevole come la prima, ma pecca inoltre di colpa intrinseca, *ignoratio elenchi*, in quanto la ragione ci lusinga di guidarci per novelli sentieri, ma, dopo una breve circuizione, ci riconduce di bel

nuovo sul vecchio, malgrado che l'avessimo abbandonato (1). »

L'obbiezione proposta può esprimersi nel modo seguente. Dopo che nella prova cosmologica si stabilisce l'esistenza dell'essere necessario, si argomenta *a priori* per mostrare, che l'essere necessario è infinito. Ora questa proposizione può convertirsi, e quindi ci è lecito dire: L'essere infinito è necessario. Ma ciò è lo stesso che dire: L'essere infinito esiste necessariamente; e siccome questa proposizione si stabilisce *a priori*; così si stabilisce *a priori* dalla sola idea dell'infinito la esistenza di esso. Si ammette dunque come valevole l'argomento ontologico, il che erasi prima negato. Se, in conseguenza, l'argomento ontologico è di niun valore, l'argomento cosmologico, che in quello si risolve, è pure di niun valore.

Credo che non sia difficile il distruggere questa cavillazione.

Noi riguardiamo come di niun valore l'argomento ontologico, poichè in esso si passa dal pensiere all'esistenza, *transitus ab intellectu ad rem*. Il predicato dell'esistenza si conclude dal soggetto, perchè il soggetto si pone come esistente, il che è una ripetizion di parole, ed un'asserzione gratuita. L'argomento cosmologico procede in un modo diverso. La proposizione *a priori* si riguarda come solamente ipotetica; la proposizione sperimentale effettua l'ipotesi, e la realtà si mostra legittimamente nella conclusione. *Se qualche cosa esiste, l'assoluto esiste.* Questa proposizione è *a priori*, ma essa è solamente ipotetica: in essa si prescinde da qualunque esistenza: *Qualche essere esiste*, questa proposizione è sperimentale; essa rende

(1) Kant, Impossibilità della prova cosmologica.

reale l'ipotesi o l'antecedente, quindi segue la realtà del conseguente: *l'assoluto esiste.*

Vi ha dunque una differenza essenziale fra l'argomento ontologico, e l'argomento cosmologico, ed è un errore imperdonabile il non ravvisarla.

Per maggiormente sviluppare la differenza enunciata, e confutare insieme, in un modo senza replica, il sofisma di *Kant*, osservo, che l'argomento ontologico è fondato sul seguente canone Cartesiano, da noi più volte esaminato: *si può affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nella idea chiara di essa.* Ora l'argomento cosmologico suppone una essenziale modificazione al canone enunciato nel modo seguente: *Si può affermar di una cosa ciò che è compreso nell'idea chiara di essa, purchè la realtà di questa idea sia stabilita.* Coll'argomento cosmologico si stabilisce legittimamente, col soccorso dell'esperienza, la realtà dell'assoluto, perchè questa è inseparabile dalla realtà del condizionale. Stabilita poi la realtà dell'assoluto, si deducon analiticamente tutti quei predicati, che son compresi nella idea chiara di esso. In tutto questo procedimento nulla vi è che sia contrario alle regole della logica.

Abbiamo veduto, che vi sono raziocinj puri, empirici, e misti. Ora l'argomento ontologico è un argomento puro; il cosmologico è misto. Vi ha dunque tanta differenza fra l'uno e l'altro, quanta ve ne ha fra gli argomenti, di cui fa uso la matematica pura, e quelli di cui fa uso la matematica mista.

Reca veramente della pena il dovere insistere su questa differenza. Ma *Kant*, il quale ama di contrastarci le verità le più evidenti, mi obbliga a farla in più modi rilucere. Dico dunque: I. L'argomento ontologico è un argomento puro, in cui non entra al-

cuna premessa sperimentale; il cosmologico è un argomento misto, in cui una delle premesse è sperimentale; II. Nell' argomento ontologico si prova l' esistenza dell' Ente Supremo per l' idea di esso; nel cosmologico si prova per l' esistenza degli effetti di questo sommo essere; III. Nell' argomento ontologico tutte le proposizioni *a priori* sono assolute; nel cosmologico la proposizione *a priori* è meramente ipotetica. Il valore dell' argomento cosmologico non dipende dunque, in alcun modo, da quello dell' argomento ontologico; e l' obbiezione di *Kant* è invincibilmente distrutta; IV. Nell' argomento ontologico l' esistenza non è data, ma posta arbitrariamente; nel cosmologico l' esistenza è un dato sperimentale.

Dopo d' avere stabilito la realtà dell' assoluto, colla prova cosmologica, la metafisica incomincia a ragionare *a priori*: essa s' impegna a provar: I. L' assoluto è immutabile; II. L' assoluto è infinito Poi, scendendo di nuovo all' esistenze sperimentali, e non trovando in esse questi due attributi dell' assoluto, conclude, che l' assoluto è distinto dal mondo, ed è la causa suprema di ciò che esiste. In tutto questo procedimento non si trova, se non che il vero metodo della filosofia dell' esperienza, la quale poggiando nella esperienza la realtà delle conoscenze, permette alle verità razionali di unirsi a' dati sperimentali, e di condurci con tal mezzo a nuovi risultamenti.

Questo metodo è ordinario nella fisica matematica: ne adduco un esempio per loro, che conoscono gli elementi di questa scienza. L' esperienza ci mostra, che un mobile può percorrere uno spazio maggiore di quello percorso nello stesso tempo da un altro. Ciò porge motivo allo spirito di considerare nel mobile, animato dal moto, una certa attitudine a percorrere

un dato spazio in un dato tempo. Ad una tale attitudine si dà il nome di *velocità*. Per determinar questa, si determina la ragion geometrica, che passa fra lo spazio, ed il tempo: ed il quoto risultante dalla divisione dello spazio pel tempo presenta la velocità. Se, per cagion di esempio, in un tempo uguale a 10, un corpo percorre uno spazio uguale a 30, nel mentre che un altro ne percorre uno uguale a 10, la velocità del primo si riguarda come tripla di quella del secondo; e si dice, che la velocità nel primo sta a quella del secondo come 3 ad 1. Questo numero 3 risulta dalla divisione dello spazio 30 pel tempo 10, ed 1 risulta dalla divisione dello spazio 1 pel tempo 1. Chiamando dunque V, v, S, s, T, t, le velocità, gli spazj, ed i tempi di due corpi A e B, la velocità del primo può esprimersi così: $V = \frac{S}{T}$ quella del secondo, $v = \frac{s}{t}$. Partendo dunque dall' esperienza son giunto a formarmi una nozione della velocità; e ad avere l' espressione analitica della stessa. Ma qui giunto, io posso abbandonar la luce dell' esperienza, e ragionare *a priori* col solo paragone delle mie idee. Io posso prescindere nella formola generale delle determinazioni particolari di velocità, di spazio, e di tempo, e non considerarvi che una quantità o sia un numero quale che siasi uguale ad un quoto, risultante dalla divisione di un numero qualunque per un altro numero, in generale; e posso dedurre da questa nozione generale tutti quei predicati che vi si trovano racchiusi, ed ottener così tanti giudizj analitici *a priori*: io dirò dunque *a priori* I.° $V : v = St : sT$: II.° che nel caso in cui sarà $S = s$, si avrà $V : v = t : T$.

Applicando poi queste verità razionali al caso dell'esperienza, concludo: I. Che la velocità di un corpo sta a quella di un altro nella ragion composta della diretta degli spazj, e della reciproca de' tempi; II. Che nel caso, in cui gli spazj sieno uguali, le velocità rispettive saranno in ragion reciproca de' tempi.

Si può dunque legittimamente, dopo che si è partito dalla esperienza, e stabilita la realtà di un concetto, ragionare *a priori* su di questo, per ottenere delle conoscenze analitiche dell'oggetto di cui si tratta. Nè mi dite, che le verità generali dell'esempio riferito son di natura a poter essere effettuate nell'esperienza possibile; poichè, oltre di aver io dimostrato, essere una tal relazione all'esperienza estranea al valore di queste verità, il quale dipende tutto *a priori;* l'obbiezione contiene una petizion di principio, poichè suppone, che, partendo da una esistenza sperimentale, non siamo nel diritto di porre una esistenza fuori dell'esperienza (1).

Ma il Filosofo di Koenisberg torna ad insistere. Tutto il nerbo della prova, egli dice, consiste nel provare, che l'assoluto è infinito: ora, ciò supposto, la proposizione è convertibile, e si può dire: L'infinito è l'assoluto, o pure l'infinito è l'essere necessario. Ma in questa proposizione ultima si prova *a priori* l'esistenza dell'essere necessario; il che, rigettando l'argomento ontologico, si è giudicato impossibile. Questa replica è molto debole. In primo luogo è falso, che il nerbo della prova consista nel dimostrare l'infinità dell'assoluto. La prova regge, dimostrando, che l'assoluto è immutabile. Se l'assoluto è immutabile, ed il mondo muta-

(1) Vedete il § 122 del I. Volume.

bile, segue, che l'assoluto è distinto dal mondo: non ho dunque fin qui alcun bisogno della nozione dell'infinito. Inoltre, enunciando la proposizione: L'infinito è l'essere necessario, o voi avete provato la realtà della nozione dell'infinito, o non l'avete provato; se l'avete provato deducendo l'*aseità* dall'infinità, non commettete alcun vizio nel raziocinio; e l'argomento non è mica lo stesso dell'argomento ontologico, di cui abbiam parlato; se poi non l'avete provato, ed il vostro argomento pretende di stabilire l'esistenza di questo essere, è una petizion di principio: voi non potreste dire altro in questo caso, se non che: *se l'infinito esiste, esso esiste per sè stesso.*

§ 186. L'assoluto è una esistenza perfettamente determinata: esso, in conseguenza, è insieme tutto ciò che può essere; il che vale quanto dire, che è infinito. L'*Io* è mutabile e finito; egli è dunque un essere condizionale, e la sua esistenza suppone quella dell'assoluto. Ma se l'*Io* fosse un effetto necessario dell'assoluto dovrebbe essere immutabile come l'assoluto. L'*Io* non esiste dunque, perchè l'assoluto esiste; ma perchè l'assoluto lo fa esistere. L'assoluto, è in conseguenza, un agente libero. Tale è la serie de' pensieri che mi ha sempre menato al teismo.

Ma una difficoltà non lieve si presenta contro di questa dottrina. L'assoluto è immutabile. L'assoluto è libero. Sembra che queste due proposizioni sieno l'una contraddittoria all'altra. Se l'assoluto, dicesi, è un agente, la sua azione suppone uno stato antecedente d'inazione; e perciò un cambiamento. Inoltre, se l'assoluto è immutabile, la sua azione è immutabile ancora, vale a dire egli agisce così, e non altrimenti, perchè la sua natura è di agir così e non altrimenti; non può, in conseguenza, riguardarsi come un agente libero.

L'atto libero dell'assoluto, io rispondo, è la causa prima ed indipendente di tutto ciò che esiste. Questo atto, in conseguenza, non suppone uno stato d'inazione antecedente. Se uno stato d'inazione lo precedesse, esso, secondo la dottrina spiegata del tempo e della causalità, sarebbe un effetto di questo stato, e non sarebbe causa prima. Ciò è certamente incomprensibile. Il nostro volere suppone antecedentemente la conoscenza dell'oggetto voluto, ed è preceduto dalla percezione di questo oggetto. In Dio non vi è nè prima, nè dopo. *Egli è colui che è.* Noi non possiamo comprendere la sua natura ed il modo della sua azione; e lo scrutatore della sua maestà resta oppresso dalla sua gloria.

Si pretende che l'immutabilità di Dio, e la sua libertà sieno due attributi ripugnanti. L'immutabilità è l'impossibilità di essere altrimenti di ciò in cui si è, o di operare altrimenti, onde si opera. La libertà, al contrario, consiste nel potere di operare altrimenti di quello in cui si opera. La libertà, concludesi, ripugna dunque alla immutabilità.

Questa obbiezione è speciosa; ma non è solida. L'impossibilità, di cui parlasi, è una impossibilità metafisica; e questa non è che una relazione logica delle nostre idee, non già una coazione o necessità nell'Essere Supremo. Dio non cambia, poichè un cambiamento in lui sarebbe un effetto senza causa: Dio non cambia, perchè egli è fuori del tempo. Ma da ciò segue forse, che la sua azione creatrice non possa essere perfettamente spontanea, e libera? Queste due proposizioni: *Dio non può cambiarsi; Dio creando il mondo ha il potere di non crearlo*, non son mica contraddittorie, come potrebbe credersi. La prima altro non dice, se non che lo spirito umano, nell'ipotesi

dell'assoluto mutabile, vede un'evidente contraddizione: ciò denota una semplice relazione logica delle nostre idee; e non suppone alcuna necessità nell'atto divino: ciò non corrisponde ad altro nella realtà della cosa, se non che a questa proposizione: *L'assoluto è.* La seconda proposizione dice: *Dio crea il mondo liberamente.* Dopo di aver molto meditato, non ho potuto ravvisare la menoma contraddizione fra le due proposizioni, le quali possono compendiarsi nella seguente: *L'assoluto è libero creatore.* La ragione non può trovar l'assoluto, che nella libertà; ma essa non può comprendere l'atto libero, che tutto produce: questo atto è ineffabile. In qual sistema mai si può prescindere, di ammettere delle cose incomprensibili?

Io so bene, che i metafisici comunemente concepiscono in Dio più istanti *o segni*, come eglino bramano di chiamarli: nel primo segno Dio vede tutti i possibili; nel secondo sceglie quel sistema di possibili, che a lui piace di creare; nel terzo vede come futuro il sistema scelto. Ma queste supposizioni non possono giammai corrispondere esattamente alla natura incomprensibile del sommo Iddio. In Dio non vi ha nè moltiplicità, nè successione alcuna: inoltre ho io dimostrato, che una priorità di natura distinta dalla priorità di tempo ripugna alla sana filosofia.

Mi sembra dunque, che la mia risposta alle proposte difficoltà sia la più soddisfacente.

§ 187. *Kant* esamina finalmente la prova *fisico-teologica.* Questa conviene colla cosmologica, in quanto tutte e due son fondate su l'esperienza. La cosmologica però è appoggiata su l'esperienza in generale; la fisico-teologica al contrario si limita all'ordine, ed all'armonia sensibile, che si offre a noi nella natura.

« I fondamenti principali dell'argomento fisico-teo-

logico riduconsi a' seguenti: 1. Incontransi per ogni dove nel mondo indizj manifesti di un ordine tendente a fini determinati, non che stabilito con somma sapienza, il qual ordine si osserva tanto nell' insieme dell' indescrivibile varietà del contenuto, quanto eziandio nella illimitata grandezza della periferia; 2. Quest' ordine proporzionato a certo scopo è però straniero del tutto alle cose del mondo; come quello che si trova inerente accidentalmente alle medesime; cioè la natura di varie cose non potrebbe per sè stessa accordarsi e cospirare, mediante sussidj così moltiplici, e diversamente combinati, a scopi finali determinati, se quelli e questi non fossero affatto espressamente scelti e stabiliti da un principio ragionatamente ordinatore, giusta le prefisse idee fondamentali; 3. Esiste dunque una cagione sublime e saggia (o n' esistono molte); la quale dee esser la causa del mondo, non solo come una forza onnipotente e cieca, ma come una causa del mondo intelligente e libera; 4. L' unità di questa causa può argomentarsi con sicurezza dall' unità nel rapporto vicendevole delle diverse parti del mondo, come di altrettanti pezzi di un edifizio artificiale, in tutte quante le cose, alle quali giunge la nostra osservazione; dove però questa non giunge, la unità di cui parliamo può probabilmente argomentarsi da tutte le leggi dell' analogia (1). »

La prova fisico-teologica, che *Kant* qui esamina, è chiamata da altri filosofi l' argomento delle cause finali. Esso è stato particolarmente trattato da sommi uomini, fra i quali dee annoverarsi l'inglese *Derham*, nelle due sue opere la Teologia fisica e la Teologia astronomica: in tutti questi trattati però mancano le

(1) Kant, Impossibilità della prova fisico-teologica.

riflessioni, che la filosofia del pensiere umano dee somministrare per conoscere i motivi legittimi su de' quali, in ultima analisi, si risolve la prova enunciata: io procurerò di supplire ad una tal mancanza.

La prova, che esaminiamo, contiene due proposizioni: La prima, che un disegno può dedursi da' suoi effetti: la seconda, che nell' universo si palesa un disegno. Riguardo alla prima è un fatto, che noi tutti argomentiamo il disegno da' suoi effetti. I giudizj che facciamo degli altrui talenti, e la stessa nostra persuasione, che gli altri uomini sieno esseri intelligenti, si fondano in questa medesima illazione, di un disegno dedotto da' suoi effetti. L' intelligenza, ed il disegno non son oggetti sottoposti a' nostri sensi: pure noi ne giudichiamo ad ogni istante dall' altrui condotta, ed operazione esterna; il che vale quanto dire, che deduciamo il disegno da' suoi effetti. Se prendo in mano l'opera di *Locke* su l'Intendimento umano, e la leggo: su le prime deduco, che il libro materiale è il prodotto di uno o più agenti intelligenti, che lo fecero stampare; e che ebbero il disegno di riprodurre colla stampa l' opera del Filosofo inglese; passando più oltre deduco, che il disegno di questo Filosofo fu quello di far conoscere agli altri l' intendimento umano; e specialmente nel primo libro, di confutare l'esistenza delle idee innate.

Egli è importante di osservare i principj su de'quali la deduzione di cui parliamo è fondata. In primo luogo noi riguardiamo una data combinazione di parti della materia come una cosa fortuita o accidentale: in secondo luogo riguardiamo la materia, in quanto è causa cieca e priva d' intelligenza, come insufficiente a produrre la data combinazione; finalmente noi troviamo nel disegno della causa intelligente una ragion suffi-

ciente dell'esistenza di ciascuna parte della combinazione e del suo rapporto colle altre. Così nell'esempio rapportato io riguardo il libro di *Locke* come una combinazione accidentale di alcune parti della materia; riguardo pure la materia come insufficiente a produrre per sè stessa la data combinazione delle parti di questo libro: finalmente, nel disegno di destar l'idea di un dato suono, vedo la ragion sufficiente dell' uso di ciascuna lettera di cui si compone un vocabolo, e del sito, che questa lettera occupa nella scrittura del vocabolo; come nel disegno di eccitare un dato pensiere vedo la ragione dell' uso de' vocaboli, e del sito di ciascun vocabolo, riguardo alla proposizione di cui fa parte.

Per provare, che nell'universo si palesa un disegno, io farò uso degli stessi principj. Tutti i corpi della natura suppongono una data combinazione di atomi o di parti della materia. Ora è evidente, che le combinazioni degli atomi sono contingenti; e nell' esame del sistema di *Mirabaud* abbiam veduto, che quest' ateo ne conviene: le combinazioni, di fatto, son passeggiere: gli atomi si uniscono e si disuniscono incessantemente in mille guise differenti, e con questa sintesi ed analisi perenne ci presentano la nascita e la morte dei corpi organici, e tutta la varietà de' fenomeni della natura materiale. Inoltre, essendo necessario di supporre, nell'ipotesi dell' ateismo, l' esistenza indipendente degli atomi; questi si trovano insufficienti a produrre alcuna data combinazione; poichè se l'atomo è determinato dalla sua natura ad una località determinata, esso non può perderla, e tutto rimane invariabile; il che ci toglie l'ordine ammirabile dell'universo, ed è contro l'esperienza; se alcuna località determinata non ha la ragion sufficiente nell' essenza dell'atomo, segue, che gli atomi sono insufficienti a pro-

durre una combinazione quale che siasi. Siamo dunque obbligati di ammettere: 1.° Che le combinazioni degli atomi, dalle quali risulta l'universo, sono contingenti; 2.° Che la materia, in sè stessa ed in origine considerata, è insufficiente a produrre siffatte combinazioni.

Per provare poi, che l'universo ci palesa un disegno, ci rimane di far vedere, che supponendo un dato fine nell'intelligenza suprema si trova la ragione dell'esistenza delle differenti parti dell'universo e de'rapporti di ciascuna parte colle altre.

Egli è impossibile di poter ciò perfettamente dimostrare; poichè bisognerebbe conoscere il fine generale della creazione, l'intera natura ed i rapporti di ciascuna parte di questa natura colle altre, il che è superiore di molto alle forze del nostro spirito. Possiamo nondimeno conoscere i fini particolari e l'ordine ammirabile di alcune parti della natura; ed ajutati dall'analogia formare un giudizio sicuro su l'esistenza di un disegno nella formazione dell'intero universo. Siccome, mal grado che noi non abbiamo osservato tutti i corpi particolari, pure siam autorizzati a dire: *Tutti i corpi son pesanti*; così possiamo eziandio dedurre legittimamente da una gran quantità d'esperienze e di osservazioni, un disegno nella formazione dell'universo.

§ 188. Gettiamo dunque uno sguardo su lo spettacolo della natura, e facciamo centro delle nostre riflessioni noi stessi. Io suppongo, che l'Autore Supremo dell'uomo abbia avuto il disegno particolare di farlo vivere per qualche tempo su la terra; e di somministrargli i mezzi per essere in un certo modo felice e perfezionarsi. Suppongo inoltre, che per altro fine particolare abbia avuto la vita degli altri animali, che su questo nostro globo si trovano.

Ciò supposto, io vedo, che ciascuna parte di un ani-

male tende alla vita ed al ben essere dell'animale. Le ossa, i nervi, le arterie, le vene, le membrane, i muscoli e i fluidi che scorrono per questi vasi; il cervello, il cuore, i polmoni, le branche, i piedi, gli occhi, le orecchie, e altrettali, tanto esterne, che interne parti di questi corpi animati, veggonsi non ad altro fine riguardare che alla vita ed al buon essere dell'animale. Perchè l'uomo, per cagion d'esempio, non ha denti nascendo, e gli nascono col crescere in età? Perchè egli non ha bisogno, essendo bambino, di tagliare, di macinare il cibo; la madre gli somministra il nutrimento col latte; ma crescendo in età ha bisogno di cibi solidi; quindi la natura lo provvede di denti; e questi denti hanno ancora degli altri fini; essi servono alla bellezza del volto ed alla modulazione della voce. Se un bambino fosse fornito nascendo di denti, qual dolore non recherebbe egli alle mammelle della madre? Perchè l'uomo viene al mondo nudo; laddove gli altri animali vengono vestiti di conchiglie, di squamme, di pelo, di lana, di penne, di piume? La natura ha fornito l'uomo di mani e d'intelligenza: essa gli ha dato degl'impulsi invincibili per la società: con ciò l'ha posto in istato di vestirsi in varie maniere da sè stesso, e di coprire non solo la sua nudità, ma di adattare il vestimento alla varia temperatura dell'aria. Le arti, con cui si preparano i vestimenti degli uomini, sono uno de' principali fondamenti della civiltà e del commercio de' popoli. Esse servono a far, che il superfluo di cui abbondano alcuni individui ed alcune nazioni, passi in altri individui ed in altre nazioni che ne hanno di bisogno. Gli altri animali, al contrario, privi delle mani e dell'intelligenza, ed alcuni raminghi per le foreste e solitarj, non potendo vestirsi da sè stessi, nascono al mondo vestiti dalla stessa natura. Questi esempj son sufficienti per fare intendere ciò che io dico.

Ma quest' ordine ammirabile non si ravvisa solamente nelle macchine degli animali; ma si trova eziandio nelle gran parti di quest'universalità di cose, e fin dove l'esperienza de' nostri sensi, e l'intelletto nostro possono spaziarsi. Se mi domandate, perchè vi ha su la terra un fuoco elementare che i moderni chiamano *calorico?* Io vedo: 1.° Che questo calorico è immediatamente necessario alla vita degli uomini e degli animali; 2.° Che esso ne è mediatamente necessario; 3.° Che esso serve alla comodità ed a' piaceri degli uomini e degli animali; 4.° Che serve allo sviluppo delle facoltà intellettuali degli uomini.

Il calorico è immediatamente necessario alla vita degli uomini: privi interamente di calorico il loro sangue si coagulerebbe, perderebbe la sua circolazione, e la morte sarebbe inevitabile. Il calorico è pure mediatamente necessario alla vita degli uomini: questi han bisogno dell'aria, e non possono vivere fuori dell'aria, ora l'aria dee la sua fluidità al calorico. Inoltre ha l'uomo bisogno dell'acqua per dissetarsi, e de' cibi per alimentarsi: questi cibi sono o vegetabili o animali: ora senza l'acqua non potrebbero esservi nè piante nè animali; e senza il calorico non vi sarebbe acqua; e da un'altra parte la mancanza intera del calorico priverebbe di vita le piante e gli animali.

Chi non conosce i piaceri, de' quali siamo debitori al calorico? Un calor moderato è certamente un piacere. Mentre il rigido vento del nord coll'algente suo fiato tutto agghiaccia all'intorno, stando in una camera ben riparata, coricato in un soffice letto, si può non sentire la benefica influenza del calorico? Il fuoco, secondo alcuni fisici, è un composto di due sostanze, che si riguardano come semplici, cioè del calorico e della luce. Checchè ne sia di questa opinione, il fuoco, re-

lativamente a' suoi effetti, può riguardarsi e come principio del calore, e come principio della luce. Riguardato sotto tutti e due questi punti di veduta, esso serve a' più grati piaceri della vita, alla civiltà de' popoli, ed allo sviluppo delle nostre facoltà intellettuali.

La maggior parte degli alimenti che produce la terra sarebbero poco nutritivi e poco salubri qualora ci mancasse il fuoco che li discioglie, gli ammollisce, ed in certa maniera ce li prepara, affin di renderli per noi sani e gustosi al nostro palato. Il fuoco serve a fondere, a purificare, a render duttili i metalli, e senza i metalli, e specialmente il ferro, mancano gl' istrumenti delle nostre arti. Il fuoco converte la pietra in calce, e vetrifica la sabbia. Il fuoco si fa servire a colorare con tanta diversità i nostri drappi. Senza di questo agente della natura cesserebbero ad un tratto tutte le arti, eziandio le più necessarie, e noi saremmo ridotti ad uno stato della più deplorabile salvatichezza.

Il calorico, come abbiam osservato, è il principio della fluidità di tutti i corpi; e per ciò dell' aria che ci circonda. Ora quest'aria è il mezzo pel suono: senza dell'aria non avrebbe esistenza il linguaggio, e senza il linguaggio non si svilupperebbero le facoltà intellettuali degli uomini. Il calorico, sotto questo rapporto, serve dunque pure al perfezionamento dello spirito umano.

Considerando il fuoco riguardo alla luce, si vede il suo uso pel ben essere degli uomini. Senza il fuoco che ci rischiara, bisognerebbe passare una gran parte del tempo in una dolorosa oscurità. Noi saremmo privi per molto tempo dell'utile che ci offrono entro le nostre abitazioni la lettura, lo scrivere, ed il travaglio. Ma saliamo più alto.

La luce in generale qual relazione non ha essa col

ben essere degli uomini? Qual piacere, o qual consolazione troveremmo noi se fossimo circondati da una perpetua oscurità? Come ci procureremmo gli alimenti o le cose necessarie alla vita? Potremmo forse occuparci della menoma cosa, avere il menomo commercio gli uni cogli altri, o essere di qualche utilità nel mondo? Senza la luce il mondo de' sensi sarebbe ristretto allo spazio che occupano i nostri piedi. La luce produce per noi l'immensità de' cieli, ci crea il piacere del bello, e ci fa ammirare le opere divine.

Il sole si mostra a noi come una feconda sorgente di calore e di luce; e ciò sia che si riguardi quest'astro come un globo di fuoco o di luce; sia che con alcuni moderni fisici si riguardi come un corpo opaco e freddo, circondato da un'atmosfera di fluidi fosforescenti, dalla scomposizione de' quali si svolgono calore e luce. È un fatto, che la diversa posizione dei terreni riguardo al sole influisca su la loro fecondità: è ugualmente un fatto, che la diversa posizione delle case di abitazione degli uomini, riguardo al sole, influisce su la santità di questi. Uomini, animali, vegetabili, tutto è soggetto all'influenza del sole. Chi abita in luogo ben soleggiato, ordinariamente ha buona ciera, colorito, vivacità, sanità, forza. Chi alloggia in casucce, ove mai raggio di sole non entra, o vi entra debolissimo o scarso, è pallido, malsano e snervato.

Ma perchè il sole fosse un astro benefico per la terra è necessario che questa sia posta in una giusta distanza dal sole; se essa ne fosse o molto vicina o molto lontana, diverrebbe tosto un teatro di errore: « Se noi fossimo stati (dice l'illustre *Derham*) molto più vicini al sole, il nostro mondo sarebbe stato interamente bruciato e desolato dal calore eccessivo; le acque sarebbero state tutte convertite in vapori, e si sareb-

bero interamente asciugate; la vegetazione sarebbe cessata, e tutte queste cose sarebbero state guastate, o pure interamente bruciate e consumate. O se noi non fossimo stati tanto vicini del sole, ma solamente un poco più di quello che attualmente lo siamo, per esempio, di alcune migliaia di miglia; il calore sarebbe sempre stato in ragione inversa del quadrato della distanza; e per conseguenza, se non fosse stato troppo grande per le parti polari, lo sarebbe stato almeno per quelle dell'Equatore. Al contrario se noi fossimo stati situati ad una più grande distanza dal sole, il calore sarebbe stato minore per rapporto a noi, a proporzione del quadrato di questa distanza. Ed in questo caso se la distanza fosse stata molto notabile, noi, con tutto ciò che esiste su la terra, saremmo stati perpetuamente gelati; o se non fosse stato tanto grande, il mondo avrebbe molto sofferto pel freddo, almeno verso le parti polari, se quelle che sono prossime all'Equatore ne sarebbero state al coverto. In questa ipotesi, o il nostro mondo sarebbe stato sempre bruciato da un calore continuo, o sempre gelato da un freddo eccessivo: invece di un mondo abitabile, pieno di delizie, di bellezze, e di comodità esso sarebbe divenuto un deserto spaventevole, un' abitazione piena di tristezza e di miserie, una dimora di un supplizio eterno. Ma Dio onnipotente, creatore di tutte le cose, avendo regolato con tanta sapienza, e con tanta bontà la distanza che è fra il sole e la terra; la luce ed il calore di questo astro sono mirabilmente proporzionate allo stato, alla condizione, ed al temperamento di tutte le cose di qui: il nostro mondo è molto proprio ad essere abitato, ben fornito di tutto ciò che può contribuire alla conservazione, alla delizia, ed al piacere de' suoi abitanti. I bei raggi del sole rischiarano noi e tutto il resto degli

animali, in un vocabolo, tutto ciò che vi è sulla terra: essi ci facilitano i mezzi di attendere alle nostre occupazioni, di ricercare il nostro nutrimento, di provvedere a' nostri bisogni, di passare da un luogo ad un altro a misura che le occasioni, le circostanze, o il nostro piacere vi ci conducono. Queste dolci influenze, questi raggi benefici riscaldano tutto, animano tutto. Essi servono a fare innalzare de' vapori, per formarne le nuvole e la pioggia. Essi pongono gli alberi e le piante in istato di verdeggiare, di spandere da per tutto la gajezza, di mostrare le più grandi bellezze della natura, e di produrre un' abbondanza di frutti e di grani, che fanno il nostro piacere e le nostre delizie. La presenza di quest' astro, di questa sorgente inesauribile di luce e di calore, risveglia, ed anima noi e tutta la natura: la sua assenza, al contrario, ci rende, per così dire, storditi e languidi (1). »

Il calore, la luce, il sole, la posizione della terra riguardo al sole palesano dunque un disegno. Lo stesso dee dirsi dell' acqua e dell'aria: queste due gran parti del globo terraqueo, non meno che le diverse terre sembrano destinate allo stesso fine della vita e del ben essere degli animali, e specialmente dell' uomo. Gli animali non vivono senza prendere da fuori ciò che gli alimenta: questi alimenti sono l'erbe, le frutta, i semi, l' acqua. I monti sono i serbatoj delle piogge, delle nevi e delle brine: le valli ed i piani ne sono incessantemente irrigati; per ciò i semi vi sbocciano e vi si nutriscono, e la materia vi producono del futuro alimento. Le piogge, le nevi, le brine, i monti, servono dunque alla vita ed al ben essere degli animali.

---

(1) Derham, Théologie astronomique, liv. VII. c. II.

Ma come vi sarebbero quest
pori dell' Oceano non si sol
È necessario, in conseguenz
un Oceano di acque, ed un'
terra. Ma è pure necessario
riduca in vapori le acque de
sano innalzarsi nell' atmosfe
richiede, finalmente, che vi s
le parti soffino, e spargano q
affinchè tutti i luoghi riceva

Dal seno inesauribile dell
vi ha di più prezioso e di più
piante necessarie, utili e pia
uomini, essa ha bisogno del
fosse molto dura e compatta
a coltura; e sarebbe, in con
produrre e di alimentare q
specie di vegetabili, de' quali
ogni parte di essa apparisce
posa. Se poi la terra fosse
atta non sarebbe a sostener
che vi si affonderebbero dent
massa del nostro globo pales
mazione un disegno. Non vi
teramente ingrato, se l' uom
varlo, e di domandargli i pr
Se la terra fosse ben coltivata
numero di uomini di gran lu
che alimenta al presente. È u
sersi formata la terra in modo
pace di ogni specie di produzio
gli uomini al commercio per da
che loro manca; e questo bi
società fra le nazioni.

Ma come vi sarebbero queste meteore aquee, se i vapori dell' Oceano non si sollevassero nell' atmosfera? È necessario, in conseguenza, per tal fine, che vi sieno un Oceano di acque, ed un' atmosfera che circondi la terra. Ma è pure necessario che vi sia una cagione che riduca in vapori le acque del mare, acciò queste possano innalzarsi nell' atmosfera a quell' altezza che si richiede, finalmente, che vi sien de' venti, che da tutte le parti soffino, e spargano questo vapore da per tutto, affinchè tutti i luoghi ricevano i benefizj dell' acqua.

Dal seno inesauribile della terra sorte tutto ciò che vi ha di più prezioso e di più bello: per produrre tante piante necessarie, utili e piacevoli agli animali ed agli uomini, essa ha bisogno dell' opera dell' uomo; ma se fosse molto dura e compatta, non si potrebbe ridurre a coltura; e sarebbe, in conseguenza, meno capace di produrre e di alimentare quella moltitudine di ogni specie di vegetabili, de' quali nello stato presente quasi ogni parte di essa apparisce in pro nostro ricca e pomposa. Se poi la terra fosse più molle di quello che è, atta non sarebbe a sostener gli uomini e gli animali che vi si affonderebbero dentro. La costituzione della massa del nostro globo palesa, dunque, nella sua formazione un disegno. Non vi ha quasi alcun terreno interamente ingrato, se l' uomo non si stanca di coltivarlo, e di domandargli i prodotti de' quali è capace. Se la terra fosse ben coltivata potrebbe alimentare un numero di uomini di gran lunga maggiore di quello che alimenta al presente. È un effetto di sapienza l'essersi formata la terra in modo, che niun terreno è capace di ogni specie di produzioni utili. Il bisogno invita gli uomini al commercio per darsi scambievolmente ciò che loro manca; e questo bisogno è il legame della società fra le nazioni.

Il nostro globo è composto di strati regolari e distinti, alcuni di pietra, altri di terra, quali di varie sorte di sabbie, e quali ancora di metalli e di minerali. I numerosi vantaggi che ne risultano, massimamente per ciò che riguarda gli uomini, sono conosciuti abbastanza da tutti. Come avremmo noi l'acqua dolce, così necessaria a' bisogni della vita, ove essa non venisse purificata, ed in certo modo filtrata col passare per i diversi strati di sabbia, che incontra per entro la terra ad una grande profondità? Inoltre, gl'immensi vapori che si sollevan dal mare, addensati in molta parte su le cime de' monti, penetrano, e s' internano nelle viscere de' medesimi, sino a tanto che imbattendosi in uno strato petrigno, oppur cretoso, che loro vieta di poter penetrare più addentro, allogansi qui come in un serbatojo; e trasudando poscia lateralmente per gli strati terrei, arenacei, oppur ghiajosi a quello soprapposti, scaturiscono dal monte in forma di rivi. Chi non conosce l'uso de' metalli, e particolarmente del ferro per tutte le arti tanto primitive che miglioratrici?

È utile di far maggiormente osservare la tendenza di ciascuna dell' enunciate parti del globo terraqueo particolarmente alla delizia ed al perfezionamento intellettuale dell' uomo. L' aria atmosferica non solamente serve alla vita; ma serve pure a far gustare agli uomini gl' innocenti piaceri del bello; ed allo sviluppo delle loro facoltà intellettuali. Chi non conosce il bello de' suoni, e la forza che ha la musica sul cuore umano? ma l'aria non è ella forse il veicolo de' suoni? Chi ignora che l'uomo dee principalmente all'uso del linguaggio articolato lo sviluppo delle sue facoltà intellettuali? Il vento serve a spargere i vapori da per tutto ed a purificar l'aria; ma esso serve pure al com-

mercio; e per ciò alla comodità ed al perfezionamento intellettuale dell'uomo. Il vento muove quelle superbe moli che galleggiano sul mare, e che trasportano in un mondo straniero i beni del proprio, per arricchir questo de' beni di quello.

Ad un tale oggetto tende pur l'acqua, vi tendono i metalli e la varietà de' terreni, fondamento della varietà de' prodotti che vanno in commercio.

È degna della più alta ammirazione l'armonia che regna fra il morale ed il fisico. Il bambino si alimenta col latte: per fare ciò è necessario che egli succi quest' alimento dalle mammelle della madre: egli è dotato dell'istinto di succiare; ma quest'istinto non solamente sarebbe inutile senza l'esistenza del latte e delle mammelle, ma lo sarebbe ancora senza la pressione dell'atmosfera. Il bambino succiando fa un vôto, e la pressione dell'aria sulla mammella materna fa scorrere il latte nella sua bocca. Gli uomini son destinati a perfezionarsi nella società: a tale oggetto serve il linguaggio de' suoni articolati e la scrittura alfabetica: nel mondo fisico si trovano i mezzi, affinchè queste due cose abbiano esistenza; ma con ciò ancora non si ha tutto: è necessario, che gli uomini sentano il bisogno di comunicarsi scambievolmente i loro pensieri: è necessario che eglino leghino colle idee de'segni le idee delle cose significate; è in conseguenza necessaria la legge intellettuale dell' associazione delle idee: senza questa legge dello spirito i segni sarebbero insignificanti, cioè non sarebbero segni.

Terminerò questo paragrafo colle due seguenti osservazioni. Il fine dell'Autore della natura, nella conservazione de' corpi organici, non termina mica all'individuo, ma alla specie. Gl' individui spariscono successivamente dalla superficie terrestre: le specie vi son

permanenti; e per ciò si vede che ciascuna cosa può riguardarsi insieme come fine e come mezzo. La terra serve di nutrimento alla pianta, la pianta all'insetto, l'insetto all'uccello, l'uccello alle bestie selvaggie, e reciprocamente le bestie selvaggie divengono il nutrimento dell'avvoltojo, l'avvoltojo dell'insetto, l'insetto della pianta, e la pianta della terra. L'uomo istesso, che al suo proprio uso fa servire queste cose, diviene egli pure successivamente loro preda, lor nutrimento. Tale è il circolo su cui quaggiù tutto si aggira.

Il nostro sole è il centro del nostro sistema planetario: esso dee per ciò influire notabilmente su di ciascun pianeta, e noi abbiam osservato la sua influenza su questa nostra terra. Ma conosciamo noi ugualmente l'influenza reciproca di questi pianeti? Sappiamo noi se una tale influenza esiste? Noi abbiamo prove dell'influenza della luna su questa terra, di cui essa è satellite; ma non ne conosciamo alcuna riguardo a Giove, Marte, Saturno, ecc. Inoltre, ciascuna stella fissa si può congetturare di essere un sole, e centro di un sistema planetario; ma noi ignoriamo perfettamente questi sistemi, e se non conosciamo alcuna influenza fisica delle fisse su la terra, ne conosciamo una intellettuale: le fisse non servono forse a farci conoscere i fenomeni differenti del sole? Le Orse non sono a ciò di grande utilità? Le costellazioni dello zodiaco han servito a determinare il moto del sole; ed in conseguenza le differenti stagioni dell'anno. Ma chi può mai conoscere i differenti anelli coi loro legami, dell'immensa catena degli esseri? Le poche conoscenze che abbiamo della natura son però sufficientissime per farci giudicare che l'universo è stato formato con disegno.

§ 189. Risponderò ora ad alcune obbiezioni che si fanno contro la stabilita dottrina. Il signor *Diderot*,

ne' suoi Pensieri filosofici, scrive: «Io apro gli scritti di un professore celebre, e leggo: *Atei, io vi accordo che il moto sia essenziale alla materia: che ne concludete voi?... Che il mondo risulta dal getto fortuito degli atomi? Io amerei altrettanto che voi mi diceste, che l'Iliade di Omero, l'Enriade di Voltaire sia un risultamento di getti fortuiti di caratteri.*

«Io mi guarderei bene di fare questo raziocinio ad un ateo: questa comparazione gli darebbe un bel giuoco. Secondo le leggi dell'analisi delle sorti, mi direbbe egli, io non debbo punto esser sorpreso che una cosa avvenga, allorchè essa è possibile, e che la difficoltà dell'avvenimento è compensata dalla quantità de' getti. Egli vi ha un tal numero di colpi, ne' quali io scommetterei con vantaggio di far centomila sei in una volta con centomila dadi. Qualunque fosse la somma finita dei caratteri con cui si proporrebbe di produrre fortuitamente l'Iliade, vi è una tal somma finita di getti che mi renderebbe il progetto vantaggioso: il mio vantaggio sarebbe ancora infinito, se la quantità de' getti accordata fosse infinita. Voi volete ben convenire con me; continuerebbe egli; che la materia esiste da tutta l'eternità, e che il moto le è essenziale. Per corrispondere a questo favore io suppongo con voi, che il mondo non ha limiti, che la moltitudine de' getti è infinita; e che questo ordine che ci sorprende, non si smentisce in alcuna parte: or da questa confessione reciproca non segue altra cosa, se non che la possibilità di generare fortuitamente l'universo sia molto piccola; ma che la quantità de' getti è infinita; cioè, che la difficoltà dall'avvenimento è più che sufficientemente compensata dalla moltitudine de' getti. Se dunque qualche cosa dee ripugnare alla ragione, questa è la supposizione che la materia essendosi mossa da tutta l'eter-

nità, e che essendovi forse nella somma infinità delle combinazioni possibili un numero infinito di disposizioni ammirabili, non se ne sia incontrata alcuna di queste ammirabili disposizioni nella moltitudine infinita di quelle dalla materia successivamente prese. Lo spirito dee dunque esser più sorpreso della durata ipotetica del caos, che della nascita reale dell' universo (1). »

Il signor *Diderot* ragiona male, ed è in contraddizione con sè stesso. Il professore, di cui egli parla, poteva benissimo accordare agli Atei, che, anche ammesso, essere il moto essenziale agli atomi, non segue affatto la possibilità della nascita del mondo da un concorso fortuito di questi atomi. L'atomo essenzialmente in moto è un essere contingente, come io ho dimostrato contro di *Mirabaud*. L'atomo essenzialmente in moto non è determinato, per sua natura, ad esistere in alcun luogo determinato; ora l'atomo non può esistere senza esistere in un luogo quale che siasi: l'atomo non esiste dunque per sè stesso. Se l'atomo non esiste per sè stesso, la causa che ha dato l' esistenza agli atomi ha dovuto crearli in una data combinazione quale che siasi. Ammettendo, che da questa prima combinazione, mediante il moto agli atomi essenziale possa nascere l'attuale sistema dell'universo, e ciò quantunque la prima combinazione non ci presentasse, se non che il caos, non già un mondo abitabile di esseri sensitivi ed intelligenti, non si può far a meno di non derivare questa combinazione primitiva degli atomi da una causa intelligente e libera.

Gli atomi, dice *Diderot*, son suscettibili di un mu-

(1) Diderot, Pensées phil. n. 21.

mero infinito di combinazioni: fra queste vi era certamente quella del presente unverso: fia dunque meraviglia che il concorso fortuito degli atomi abbia prodotto il presente ordine di cose? Appunto (io gli rispondo) perchè gli atomi son suscettibili di tante combinazioni differenti, io deduco necessariamente, che niuna di queste combinazioni può aver esistenza per virtù de'soli atomi. Essendo tutte queste combinazioni intrinsecamente possibili, niuna di esse, co'soli atomi, è estrinsecamente possibile. Il signor *Diderot* confonde a torto la possibilità intrinseca coll'estrinseca: la prima ha esistenza nel solo nostro spirito, ed è una semplice relazione logica: la seconda suppone la realtà della causa sufficiente a produrre un dato effetto.

Potrebbe chiedersi: Supponendo l'eternità degli atomi, e del moto a' medesimi essenziale, l'universo attuale potrebbe esso aver esistenza? Pare, che sia questa l'ipotesi da cui il signor *Diderot* fa partire il suo professore. Io dico, che l'ipotesi enunciata essendo assurda, è inutile il ragionar su la stessa. Dico inoltre, che lo spirito umano non può concepire in tante cause, prive d'intelligenza, ed isolate per sè stesse, alcun principio di un concorso delle medesime verso un effetto unico, come è, per cagion d'esempio, la vita degli animali. Si concepisce bene, come l'uomo possa successivamente, e dopo il corso di alcuni secoli, partendo dallo stato d'ignoranza pervenire allo stato di civiltà e di scienza, poichè, trova nelle facoltà intellettuali e morali di cui egli è dotato il principio remoto di questo perfezionamento; ma non si arriverà giammai a concepire che esseri isolati ed indipendenti, agendo senza conoscenza, per quanto grande si possa concepire la durata della loro azione, concorrano insieme a produrre l'ordine stupendo dell'universo. Le

parti di un animale non possono esser fatte successivamente ed in tempi diversi; poichè ciascuna non può esistere separatamente dalle altre.

Osservo in secondo luogo, che il signor *Diderot* è in contraddizione con sè stesso, e ne reco per prova ciò che egli aveva scritto nel pensiere antecedente a quello che ho testè recato: « Era invano, che io aveva tentato contro di un ateo le sottigliezze della scuola: egli aveva eziandio tirato dalla debolezza di questi ragionamenti un' obbiezione assai forte: *Una moltitudine di verità mi son dimostrate senza replica*, diceva egli, *e l'esistenza di Dio, la realtà del bene e del male morale, l'immortalità dell'anima sono ancora de' problemi per me: che dunque mi sarebbe egli meno importante di essere rischiarato su questi soggetti che di essere convinto che i tre angoli di un triangolo sieno uguali a due angoli retti?* Intanto che da abile declamatore mi faceva egli inghiottire a lunghi tratti tutta l' amarezza di questa riflessione, io rinnovai il combattimento con questa questione, che dovette sembrar singolare ad un uomo gonfio de' suoi primi successi... Siete voi, gli domandai, un essere pensante?... Ne potreste voi dubitare? Mi rispose con un' aria sicura: Perchè no? che cosa ho io percepito che me ne convinca?... de' suoni e dei moti? Ma il filosofo ne vede altrettanto nell'animale, che egli spoglia della facoltà di pensare: perchè vi accorderei io ciò che Cartesio rifiuta alla formica? Voi producete nell' esterno degli atti molto proprj ad imporne; io son tentato di assicurare che voi pensate in effetto; ma la ragione sospende il mio giudizio: fra gli atti esteriori ed il pensiere non vi ha, ella mi dice, alcun legame essenziale; è possibile, che il tuo antagonista non pensi più di quello che pensa la sua mo-

stra: bisognava forse prendere per un essere pensante il primo animale a cui s' imparò il parlare? Chi ti ha rivelato che gli uomini non sieno altrettanti pappagalli istruiti senza tua saputa?... Questo paragone, mi replicò egli, è interamente ingegnoso: non è punto sul moto e su i suoni, ma sul filo delle idee; su la conseguenza che regna fra le proposizioni ed il legame dei ragionamenti, ciò su cui bisogna giudicare che un essere pensa: se si trovasse un pappagallo che rispondesse a tutto, io pronuncierei senza bilanciare che esso è un essere pensante... Ma che ha di comune la presente questione coll' esistenza di Dio? Quando voi mi avreste dimostrato, che l' uomo, in cui io percepisco il più di spirito, non è forse se non che un automa, sarò io meglio disposto a riconoscere un' intelligenza nella natura?... Questo è il mio affare, ripresi io: convenite intanto, che vi sarebbe della follia a rifiutare a' vostri simili la facoltà di pensare: senza dubbio; ma ne segue da ciò... segue, se l' universo, che dico io l' universo! che se l' ala di una farfalla mi offre delle tracce più distinte di un' intelligenza che voi non avete d' indizj di essere il vostro simile dotato della facoltà di pensare, sarebbe mille volte più folle di negare che esista un Dio, che di negare che il vostro simile pensi. Or che ciò sia così io ne appello a' vostri lumi, ne appello alla vostra coscienza: avete voi giammai osservato ne' ragionamenti, nelle azioni e nella condotta di qualche uomo quale che siasi, più intelligenza, più ordine, più sagacità, più conseguenza che nel meccanismo di un insetto? La divinità non è ella così chiaramente espressa nell' occhio di un vermiciuolo, come la facoltà di pensare lo è nelle opere del gran Newton? Che! *il mondo formato prova meno un' intelligenza che il mondo spiegato?* Quale asser-

zione! Ma replicate voi, *Io ammetto la facoltà di pensare in un altro tanto volentieri in quanto io stesso penso*... Ecco, ne son di accordo, una presunzione, che punto io non ho; ma non ne sono indennizzato per la superiorità delle mie prove su la vostra? L'intelligenza di un primo essere non è forse meglio dimostrata nella natura per le sue opere che la facoltà di pensare in un filosofo pe' suoi scritti (1)? »

Ammettendo la solidità e l'esattezza di questo pensiere del signor *Diderot* io lascio questo filosofo in contraddizione con sè stesso, e passo ad altro.

§ 190. *Maupertuis* era persuaso, che l'ordine dell'universo palesa una sovrana intelligenza. Ma egli ha creduto difettoso e di niun valore l'argomento che si tira dal concorso delle diverse parti di un tutto verso di un fine: tutti i filosofi, ha egli detto, si sono in ciò ingannati: eglino hanno ignorato il vero argomento: io l'ho trovato, e questa mia invenzione è il principio generale, con cui si rende ragione delle diverse leggi del moto: un tal principio è il seguente: *Allorchè avviene qualche cambiamento nella natura, la quantità di azione, necessaria per questo cambiamento, è la più piccola che sia possibile.* La quantità di azione è il prodotto della massa de' corpi per la loro velocità e per lo spazio che essi percorrono.

Non appartiene a questo luogo l'esaminare il valore del principio enunciato, e la legittimità della deduzione dell'esistenza di Dio. Mi limito, in conseguenza, a riferire le obbiezioni di *Maupertuis* contro l'argomento che io ho tirato dall'ordine, che si osserva nelle diverse parti della natura, e ad esaminarne il valore. Il

(1) Diderot, Op. cit., N. 20.

filosofo citato scrive: « A che serve, nella costruzione di qualche animale, ritrovare apparenze di ordine e di convenienza, allora che dopo siamo in un colpo arrestati da qualche dispiacevole confusione? Il serpente, che non cammina, nè vola, non avrebbe potuto sottrarsi alla persecuzione degli altri animali, se un numero prodigioso di vertebre non desse al suo corpo tanta flessibilità, che egli si trascina con una velocità maggiore di quella con cui gli altri animali non camminano: esso sarebbe morto di freddo durante l'inverno, se la sua forma lunga e puntuta non lo rendesse proprio ad immergersi nella terra: esso si sarebbe ferito strisciando continuamente, o lacerato passando per i buchi, ove si nasconde, se il suo corpo non fosse stato coperto di una pelle sdrucciolevole e scagliosa: tutto ciò non è forse ammirabile? Ma a che cosa serve egli tutto ciò? Alla conservazione di un animale il cui dente uccide l'uomo. Oh! si replica, voi non conoscete mica l'utilità de' serpenti: essi erano verisimilmente necessarj nell' universo: essi conterranno de' rimedj eccellenti che vi sono ignoti. Taciamoci dunque, o almeno non ammiriamo affatto un sì grande apparecchio in un animale che non conosciamo se non che come nocevole (1). »

Io ignoro la relazione del serpente col fine generale della creazione; come ignoro questo fine; ma io conosco la relazione di ciascuna parte di questo rettile colla vita e la conservazione di esso: ora questo concorso di parti verso un effetto non potendo essere il risultamento della necessità dell'operazione degli atomi nè del caso, mi palesa un disegno ed un' intelligenza. L'obbiezione dunque di *Maupertuis* è sofistica.

(1) Maupertuis, Essais de Cosmologie, I Par.

Maupertuis continua: « L' argomento tirato dalla convenienza delle differenti parti degli animali co' loro bisogni sembra solido. I loro piedi non sono essi fatti per camminare, le loro ali per volare, i loro occhi per vedere, la loro bocca per mangiare, altre parti per riprodurre i loro simili? Tutto ciò non denota forse un' intelligenza ed un disegno che ha preseduto alla loro costruzione? Quest' argomento aveva colpito gli antichi come ha colpito Newton: ed invano il più gran nemico della Provvidenza (Lucrezio, lib. IV) risponde, che l'uso non è punto stato lo scopo; che esso è stato la sequela della costruzione delle parti degli animali; che il caso avendo formato gli occhi, le orecchie, la lingua, gli animali se ne son serviti per udire, per parlare.

« Ma non potrebbesi forse dire, che nella combinazione fortuita delle produzioni della natura, come non vi erano, se non che quelle ove si trovavano certi rapporti di convenienza che potessero sussistere, non è cosa da meravigliarsi che questa convenienza si trovi in tutte le spezie che attualmente esistono? Il caso, direbbesi, aveva prodotto una moltitudine innumerabile d'individui; un piccol numero trovavasi costruito di maniera che le parti dell'animale potevano soddisfare a' suoi bisogni; in un altro numero infinitamente più grande, non vi era nè convenienza nè ordine: tutti questi ultimi son periti: animali senza bocca non potevano vivere, altri che mancavano di organi per la generazione non potevano mica perpetuarsi: i soli che sieno rimasti son quelli, ove si trovavano l'ordine e la convenienza; e queste spezie, che noi vediamo presentemente, non sono se non che la più piccola parte di ciò che un destino cieco aveva prodotto (1). »

(1) Id., loc. cit.

Il filosofo citato ragiona malissimo. Si pretende da noi, che la notomia degli animali, che vivono su la terra, ci palesa un disegno nella loro formazione; e ciò si dimostra con un argomento senza replica: questo concorso, diciamo, non può essere nè necessario, nè casuale; esso è dunque l'effetto di una causa intelligente. Ora il signor *Maupertuis*, senza punto rispondere a questo argomento, dice: Forse vi sono stati degli animali, i quali erano privi delle parti necessarie alla loro conservazione; questi che vi sono attualmente non sono dunque l'opera di una causa intelligente. Domando, in buona fede, è questo il raziocinio di un logico o di un sofista? Noi ragioniamo degli animali che vivono attualmente: questi sono l'oggetto delle nostre riflessioni, non già quelli, che forse vi sono stati: se questi animali, la cui esistenza è incontrastabile, ci palesano un disegno, a che giova ricorrere ad animali immaginarj? Ove son mai stati questi animali, in cui non vi era nè ordine nè convenienza? Io non li trovo se non che nella sola immaginazione di *Maupertuis*.

Il Filosofo di Ginevra ha pure distrutto la riferita cavillazione: « A quali occhi non prevenuti, l'ordine sensibile dell'universo non annunzia esso una suprema intelligenza? e quanti sofismi non bisogna ammassare per non riconoscere l'armonia degli esseri, e l'ammirabile concorso di ciascuna parte per la conservazione delle altre? Che mi si parli quanto si vorrà di combinazioni e di getti: che vi serve di ridurmi al silenzio, se non potete persuadermi? e come mi toglierete voi il sentimento involontario, che vi smentisce sempre mal grado me? Se i corpi organizzati si son combinati fortuitamente di mille maniere prima di prendere delle forme costanti, se da principio si son formati stomachi senza bocche, piedi senza teste, mani senza

braccia, organi imperfetti di ogni spezie che son periti, non potendo conservarsi, perchè niuno di questi pezzi informi non colpisce più i nostri sguardi? perchè la Natura si ha infine prescritto delle leggi, alle quali sin da principio non era soggetta? Io non debbo punto esser sorpreso, che una cosa avvenga allora che è possibile, e che la difficoltà dell'avvenimento è compensata dalla quantità de' getti, io ne convengo. Intanto se mi si dicesse che de' caratteri di stampa gettati a caso, hanno dato l'Eneide tutta ordinata, io non mi degnerei di fare un passo per andare a verificar la menzogna. Voi obbliate, mi si dirà, la quantità de' getti, ma di questi getti quanti bisogna, che io ne supponga, per rendere la combinazione verisimile? per me, che non ne conosco che un solo, ho l'infinito a scommettere contro uno, che, il suo prodotto non è punto l'effetto del caso (1). »

§ 191. *Hume* pretende, che, ammessa la legittimità della deduzione da quest' ordine dell'universo ad una causa intelligente, non potendosi attribuire alla causa più di quello che richiede l'effetto; una tal causa non può mostrarsi a noi come un' intelligenza infinità, stante i mali e le imperfezioni, che nell' universo ci colpiscono. *Kant* ha adottata questa dottrina. « La prova fisico-teologica dall'ordine e dall' insieme de' fini, che nell'universo osserviamo, e che riguardiamo come interamente fortuito, conclude l' esistenza di una causa adatta a produrlo. Il concetto però di questa causa dee darci a conoscere intorno ad essa qualche cosa affatto certa e determinata; e per ciò non può essere altro se non che il concetto di una natura, la quale

(1) Rousseau, Emile, liv. IV.

possegga l'Onnipotenza e l'infinita sapienza, simili qualità, in una parola, che sia dotata [illegible] finita perfezione, e che sia sufficientissima a [illegible] le cose tutte. Poichè gli attributi di grandissi[illegible] surata, ed ammirabile potenza ed eccellenza [illegible] niscono verun concetto determinato, e lungi d[illegible] mere ciò, che per sè stessa è la cosa, non son[illegible] che rappresentazioni della grandezza relativa [illegible] getto, che l'osservatore del mondo paragon[illegible] medesimo, e colla propria facoltà di compren[illegible] quali rappresentazioni riescono egualmente [illegible] magnifiche, sia che s'ingrandisca l'oggetto, [illegible] guardo ad esso s'impiccolisca il soggetto che [illegible] vandolo. Sempre che trattasi della grandezza [illegible] zione di una cosa in generale, non si ottiene [illegible] concetto determinato, tale cioè, che compren[illegible] ogni possibile perfezione. Ora non posso sp[illegible] alcuno possa conoscere la relazione della d[illegible] vata grandezza del mondo (così nell'ambit[illegible] contenuto) coll'Onnipotenza, nè la relazione [illegible] dine universale delle cose colla suprema [illegible] quella dell'armonia delle parti dell'universo [illegible] luta unità dell'Autore di esso. Non può dunque [illegible] logia fisica somministrare verun concetto dete[illegible] intorno alla suprema causa del mondo, e per [illegible] può sembrare idonea a somministrare il prin[illegible] una teologia, la quale debba vicendevolmente [illegible] di base alla religione (1). »

Questo argomento di Kant si trova, nell'un[illegible] Saggio su l'Intendimento di Hume, espresso [illegible] modo: « Conchiudendo da un effetto alla [illegible] dobbiamo pre[illegible] l'uno all'altro: [illegible]

(1) Kant, [illegible]

possegga l'Onnipotenza e l'infinita sapienza, ed altre simili qualità, in una parola, che sia dotata di un'infinita perfezione, e che sia sufficientissima a produrre le cose tutte. Poichè gli attributi di grandissima, smisurata, ed ammirabile potenza ed eccellenza non forniscono verun concetto determinato, e lungi dall'esprimere ciò, che per sè stessa è la cosa, non sono se non che rappresentazioni della grandezza relativa dell'oggetto, che l'osservatore del mondo paragona con sè medesimo, e colla propria facoltà di comprendere; le quali rappresentazioni riescono egualmente sublimi e magnifiche, sia che s'ingrandisca l'oggetto, o che riguardo ad esso s'impiccolisca il soggetto che sta osservandolo. Sempre che trattasi della grandezza e perfezione di una cosa in generale, non si ottiene mai verun concetto determinato, tale cioè, che comprenda in sè ogni possibile perfezione. Ora non posso sperare, che alcuno possa conoscere la relazione della da lui osservata grandezza del mondo (così nell'ambito che nel contenuto) coll'Onnipotenza, nè la relazione dell'ordine universale delle cose colla suprema sapienza, e quella dell'armonia delle parti dell'universo coll'assoluta unità dell'Autore di esso. Non può dunque la teologia fisica somministrare verun concetto determinato intorno alla suprema causa del mondo, e per ciò non può sembrare idonea a somministrare il principio di una teologia, la quale debba vicendevolmente servir di base alla religione (1). »

Questo argomento di *Kant* si trova, nell'undecimo Saggio su l'Intendimento di *Hume*, espresso a questo modo: « Concludendo da un effetto alla sua causa, dobbiamo proporzionarli l'uno all'altro: non ci è per-

(1) Kant, loc. cit.

messo di attribuire alla causa più qualità, che non sono necessarie esattamente a produrre l'effetto . . . niuna logica ci autorizza a scendere di nuovo da una causa ad altri effetti, oltre di quelli per mezzo de'quali noi eravamo giunti alla causa. Dalla considerazione di un quadro di Zeusi niuno oserebbe inferire, che egli non era meno abile statuario, ed architetto, che pittore; e che riusciva in pietra ed in marmo come in colori . . . Dopo di esserci innalzati dall'universo, che è l'effetto, a Giove, che ne è la causa; non ci è più permesso il discendere da questa causa a nuovi effetti, come se quelli che esistono presentemente non fossero abbastanza degni de'gloriosi attributi di cui rivestiamo questa divinità . . . Ora, che fate voi? La natura vi offre certi fenomeni: voi ne cercate l'Autore, o la causa; e immaginandovi di averla trovata, divenite così amanti di questa produzione del vostro cervello, che vi figurate essere impossibile che essa non abbia dato l'essere, se non che alla scena presente del mondo, scena sì ripiena di mali, e di disordini. Voi obbliate, che questa intelligenza, e questa bontà suprema non sono altra cosa, se non che pure chimere, o che esse non hanno per lo meno alcun ragionevole fondamento; e che voi non avete il diritto di ornare la vostra divinità di qualità che non avete mai veduto risplendere nelle sue opere.

« Da ciò deriva quella sterile industria, per rendere ragione de' mali della natura . . . Ci si dice, che ciò che ha limitato il potere, e la sapienza di Giove, ciò che lo ha obbligato a creare gli uomini, e tutte le creature sensibili così imperfette, ed infelici, sono le qualità difettose, ed incorreggibili della materia, la necessità di osservar leggi generali, ed altre ragioni di simil tempra. Si prendono in tal modo il potere e la

bontà per attributi, che tutti conoscono nella loro più grande estensione. Io convengo, che in questa supposizione si potrebbero forse ritenere queste congetture per soluzioni plausibili del fenomeno del male. Ma insisto: Perchè prendere questi attributi per noti universalmente? Perchè attribuire ad una causa qualità che non si vedono nel suo effetto? »

L'obbiezione rapportata, colle parole stesse de' due citati filosofi, si può riassumere a questo modo. Le cose, che noi osserviamo nel mondo, sono finite: esse non provano dunque una potenza, ed una sapienza infinita; ma solamente una potenza, ed una sapienza finita, per qualunque grandezza si voglia attribuire a questi attributi. L'armonia delle parti dell' universo non prova mica l'unità del suo Autore, poichè molti artefici possono concorrere a formare un tutto ordinato, come si vede nelle opere umane.

Il raziocinio di questi filosofi tende a giustificare il politeismo: di fatto questa Religione ha per fondamento l'esistenza di molte divinità, presedenti al governo dell' universo; e queste divinità non erano, secondo i pagani, altra cosa, se non che intelligenze finite. Il politeismo sarebbe esso dunque più ragionevole del monoteismo? Quale quistione! e pure a questa ci menano *Hume*, e *Kant*. È lodevole il risalire a' motivi legittimi delle nostre conoscenze, ed il promuovere de' dubbj a tale oggetto; ma è egli lodevole il distruggere senza riedificare? Ma esamíniamo la proposta obbiezione. In essa non si conosce l'uso delle verità razionali e metafisiche nella loro applicazione a' dati sperimentali. Ecco la serie delle verità che stabiliscono il teismo. L'esperienza ci dà alcune esistenze condizionali. L'esistenza del condizionale mena all' assoluto. L'assoluto sebbene sia una idea della ra-

gione, pure è reale, perchè l'esperienza ci guarentisce la realtà del condizionale. Facendo l'analisi dell'idea dell'assoluto, la cui realtà è già stabilita, si trova, che l'assoluto è immutabile, ed infinito: l'infinità è dunque compresa nell'idea dell'assoluto. L'assoluto è la causa del condizionale. Questo essendo mutabile non è una conseguenza necessaria dell'assoluto; esso esiste perchè l'assoluto lo fa esistere. L'assoluto è dunque intelligente e libero; ma esso è infinito; la sua intelligenza e la sua potenza son dunque infinite. Noi non deduciamo i gradi d'intelligenza, e di potenza dell'assoluto da'gradi di realtà, che si trovano negli effetti; ma deduciamo l'infinità dall'idea positiva dell'assoluto. Allora che poi, ad oggetto di rendere più sensibile, se mi è permesso di parlar così, l'idea dell'infinita intelligenza, io contemplo lo spettacolo della Natura, questo mi mostra un ordine ammirabile, il quale è in un certo modo spiegabile, ammettendo una intelligenza creatrice, ed ordinatrice dell'universo; ma rimane inesplicabile ed incomprensibile interamente, senza porre questa suprema intelligenza.

Di grazia, non è forse legittimo questo raziocinio: L'ordine dell'universo annunzia una causa intelligente, e potente; ma questa causa è assoluta, e perciò infinita. L'ordine dell'universo annunzia dunque una intelligenza, ed una potenza infinita?

Non si debbono, dice *Hume*, attribuire ad una causa qualità che non si vedono nel suo effetto. Questo principio letteralmente preso è interamente falso. Una mostra, un edifizio, una lettera non ci mostrano in esse alcuna intelligenza; intanto legittimamente si deduce l'intelligenza nella causa di questi effetti. Le impressioni, che producono le nostre sensazioni, son

forse ancor esse sensazioni? Si possono dunque attribuire alla causa qualità che non si trovano nell'effetto, e si possono negare della causa qualità che nell'effetto si trovano.

La causa dee esser fornita di qualità, che la rendano sufficiente a produrre l'effetto: è questo il principio legittimo che dee guidarci ne' raziocinj, con cui saliamo dall'effetto alla causa. Un tal principio appunto ci guida nel raziocinio, con cui dall'ordine dell'universo deduciamo una intelligenza infinita. L'ordine dell'universo è contingente, e condizionale. La causa, che produce de' contingenti dee essere assoluta ed intelligente. Un essere assoluto è infinito: l'intelligenza creatrice, ed ordinatrice dell'universo è dunque infinita; se è infinita è unica. Noi non facciamo altra cosa, se non che adornar la causa di qualità necessaria alla produzione dell'effetto dato.

§ 192. L'Autore del Criticismo, seguendo le pedate di *Hume* scrive: «Non voglio mettere in burla la ragione naturale, riguardo all'argomento, che essa si permette di produrre dall'analogia di alcuni prodotti naturali con quelli che vengono dalla mano artifiziosa dell'uomo, che fa violenza alla natura, e la costringe a declinare da' proprj scopi, e piegando conformarsi a' suoi voleri (emuli a quelli della natura) nella costruzione degli orologi, delle navi, delle abitazioni. E conclude, fondarsi essa medesima precisamente su di una eguale causalità, voglio dire su l'intendimento e la volontà. Benchè tal maniera di concludere non possa reggere a tutta la severità di una critica trascendentale, bisogna tuttavia convenire, che, posti una volta nella necessità di accennare una causa, non possiamo certamente procedere con maggior sicurezza, che attenendoci all'analogia con simili pro-

duzioni corrispondenti allo scopo, atteso che son le sole, in cui ci son pienamente note sì le cause, che la loro maniera di agire. Non potrebbe la ragione giustificarsi con sè medesima, nè difendersi dalle proprie redarguzioni, ove dall'efficienza che conosce, tenta di passare a regioni oscure, e non mai dimostrabili, nè spiegabili, ed a lei ignote (1). »

Questo argomento si trova, in un modo più chiaro, espresso da *Hume*, nel Saggio undecimo su l'Intendimento di sopra citato. « Io dubito assai, che sia possibile il conoscere una causa unicamente dal suo effetto; o, per dir la cosa altrimenti, che possa esservi una causa di una natura così singolare, e così unica, che non ammetta alcuna causa parallela, e non abbia alcun rapporto, alcuna rassomiglianza con gli altri oggetti che si offrono alla nostra considerazione. Noi non sapremmo inferire un oggetto dall'altro, se non che dopo aver osservata una connessione costante fra le loro specie: e se ci si presentasse un effetto interamente unico, che non possa esser compreso sotto alcuna specie nota, io non vedo, che possiamo formare alcuna induzione, nè congettura su la sua causa. Gli antagonisti di Epicuro suppongono da per tutto, che l'universo è un effetto del tutto isolato, unico nella sua specie, e che nulla ha di parallelo: dopo di ciò essi ne fanno la prova dell'esistenza di una divinità, causa egualmente isolata, e fuori di ogni parallelo. »

Abbiamo veduto, che si può legittimamente da un effetto sperimentale concludere una causa, che non può cader sotto l'esperienza; e che è di una natura diversa dall'effetto. Abbiamo dimostrato, che il raziocinio, con cui la ragione dall'esistenza del condizionale conclude quella dell'assoluto, è legittimo. Ab-

(1) Kant, loc. cit.

biamo mostrato, che i motivi, i quali ci obbligano a riconoscere negli effetti della natura una intelligenza, sono gli stessi di quelli che ci obbligano a riconoscerla nelle produzioni dell'umano ingegno. L'obbiezione proposta è dunque confutata.

Ma facciamo alcune riflessioni sul valore dell'argomento in esame. *Hume*, e *Kant* lo riguardano come un argomento semplicemente analogico; e siccome vedono, che qui l'analogia ci manca nella causa suprema, che deduciamo, così promuovono delle difficoltà sul valore di tale argomento. A me sembra che i filosofi non hanno, colla dovuta attenzione, fatto una esatta analisi de' principj, su de' quali l'argomento è appoggiato. Dico, in primo luogo, che questo argomento non è mica analogico. Chiamasi argomento *analogico* quello, con cui da effetti simili a quelli che abbiamo sperimentato, deduciamo cause simili a quelle, che abbiamo sperimentato, e viceversa. Veggo un campo coperto di spighe di frumento; deduco per analogia, che esso fu seminato. Veggo seminare su di un campo de' grani di frumento: deduco eziandio per analogia, che esso sarà coperto di spighe di frumento. Ora nell'argomento in esame ci manca perfettamente l'analogia, perchè la causa suprema che deduciamo è unica. L'argomento non è dunque analogico.

Ciò che induce in errore su questo oggetto è il paragone, che noi facciamo delle opere della natura con quelle dell'arte umana. Siccome, vedendo un orologio, diciamo: è questo l'opera di un uomo; così vedendo le opere della natura deduciamo l'esistenza di una causa intelligente: ora il primo argomento è semplicemente analogico; tale è dunque il secondo. Ma qui bisognava fare una distinzione: la proposizione: *l'orologio è l'effetto di una intelligenza*, non è identica

perfettamente con questa altra: *l'orologio e l'effetto dell'uomo*. La prima proposizione non è, in rigore, una deduzione analogica; la seconda lo è. Se vedendo un orologio io ragiono a questo modo: Una causa priva d'intelligenza è insufficiente a produrre la macchina che vedo; ora non vi ha mezzo fra una causa cieca ed una causa intelligente la causa dunque di questa macchina è una causa intelligente; qualora la maggiore dell'argomento fosse evidente *a priori*, l'illazione non sarebbe analogica; ma di certezza apodittica.

Se la maggiore si riguarda come una verità sperimentale può esprimersi a questo modo: *la materia non produce orologi*. Se poi riguardasi come una verità necessaria, ed *a priori*, può esprimersi così: *la materia non può produrre orologi*. Ora io, supponendo gli atomi esistenti per sè stessi, deduco da questa idea *a priori*, che essi sono insufficienti a produrre una combinazione accidentale. Deduco pure *a priori*, dall'idea di una causa cieca, l'insufficienza di questa per una produzione contingente. Applicando poi queste verità razionali a' dati dell'esperienza, deduco, con un raziocinio misto, l'esistenza di una causa intelligente. Da ciò segue, che un tal raziocinio non è *analogico*. Se ragiono a questo altro modo: Gli orologi, secondo l'esperienza, son effetti dell'opera degli uomini, la macchina, che vedo, è orologio; essa è dunque l'effetto dell'opera di uomini: un tale argomento è analogico. Ora volendo paragonare l'argomento, con cui deduciamo dall'ordine del mondo una intelligenza suprema, cogli argomenti delle opere dell'arte umana, perchè la similitudine fosse esatta, l'argomento degli orologi dovrebbe esser posto a questo modo: *La materia non può, come causa cieca, pro-*

durre orologi. Ora la macchina, che vedo, è un orologio; essa non è dunque l'effetto della materia, nè di alcuna causa cieca. A questo argomento si unirebbe quest'altro: *una causa dee necessariamente essere o cieca, o dotata di percezione; ma la causa dell'orologio non può essere una causa cieca: essa è dunque necessariamente dotata di percezione.* Qualora la prima proposizione del primo argomento fosse evidente *a priori*, la dimostrazione sarebbe perfettamente simile, con quella che deduce dall'ordine dell'universo l'esistenza di una suprema intelligenza; e siccome la prima non sarebbe *analogica*, così nol sarebbe la seconda.

Adduciamone un altro esempio: Che i moti chiamati volontarj, e che scorgo ne' corpi umani, fuori del mio, non dipendono da una causa meccanica; ma da una causa intelligente, mi sembra una verità necessaria. La proposizione poi: *vi sono alcuni moti ne' corpi umani, diversi dal mio corpo, i quali moti hanno per causa la volontà di uno spirito simile al mio, e per conseguenza tali corpi sono animati come il mio,* è di verità contingente, ed appoggiata su la sola analogia. La ragione non trova contraddizione nella supposizione, che una intelligenza, diversa dall'umana, produca in un corpo umano i moti chiamati volontarj. Ma essa ne trova nella supposizione che questi moti derivino da una combinazione di atomi privi d'intelligenza.

Kant continua così: « La corrispondenza cogli scopi, e l'opportunità di tanti provvedimenti della natura verrebbero soltanto a provare l'accidentalità della forma, non già quella della materia, vale a dire della sostanza ... Quindi è che siffatta prova basterebbe tutto al più ad un capo fabbricatore del mondo, il quale si

troverebbe assai circoscritto, rispetto all' opportunità del materiale; ma non proverebbe un creatore dell'universo. »

È facile di confutare questa obbiezione. Se gli atomi della materia possono esser modificati dall' azione della causa ordinatrice dell' universo, essi non possono avere una esistenza assoluta, la quale non può convenire ad esseri mutabili: se non hanno una esistenza assoluta, son condizionali, e perciò prodotti dall' assoluto. L'assoluto è dunque creatore della materia.

Mi reca veramente sorpresa, che *Kant* abbia potuto seriamente produrre simili difficoltà. L' errore di questo filosofo, nell' oggetto che esaminiamo, consiste nel non avere riconosciuto il valore del raziocinio misto, e l' uso delle massime razionali nella loro giusta applicazione a' dati sperimentali. I filosofi, che hanno maggiormente declamato contro i principj astratti hanno riconosciuto la forza dell' argomento da me addotto: ascoltiamo *Condillac*: « Quali che sieno gli effetti, che io considero, essi mi conducono tutti ad una prima causa, che li dispone, o che gli ordina, sia immediatamente, sia per mezzo di alcune cause seconde. Ma la sua azione avrebbe essa per termine esseri, che esisterebbero per sè stessi, o esseri, che Ella avrebbe tirato dal niente? . . . Un essere non può esistere senza essere modificato di una certa maniera. Così, nella supposizione che tutti gli esseri esistano per sè stessi, essi hanno ancora per sè stessi la tale e tale modificazione ... Or se il primo principio nulla può su l' esistenza degli esseri, sarebbe una contraddizione, che egli potesse lor togliere le modificazioni .... Concludiamo, che il principio, il quale ordina tutte le cose,

è lo stesso di quello che dà l'esistenza. Ecco la creazione (1). »

§ 193. È importante di determinare la natura de' raziocinj, co' quali si dimostra l'esistenza di Dio. Alcuni con *Cartesio* han creduto poterla dimostrare *a priori*: abbiamo combattuto questo metodo: altri si lusingano di potere interamente, in questa materia, prescindere dalle conoscenze metafisiche: è questo eziandio un errore. I raziocinj, che ci menano alla suprema intelligenza, sono raziocinj misti; e lo stabilirne le premesse razionali appartiene esclusivamente alla metafisica. Spiegherò ciò più chiaramente, e per farlo mi servirò della prova, che l'illustre *Fontanelle* adduce per l'esistenza di Dio. Ciò serve a maggiormente estendere la prova, che si prende dell'ordine dell'universo, a far meglio conoscere i fondamenti di questa prova, ed a determinare il proprio uffizio della metafisica. Con ciò daremo termine all'esame della Dialettica trascendentale.

« La metafisica fornisce delle prove molte solide dell'esistenza di Dio; ma come non è possibile che non sieno sottili, e che non si aggirino su idee un poco delicate, esse divengono sospette alla maggior parte delle persone, le quali credono, che tutto ciò che non è sensibile, e palpabile, è chimerico e puramente immaginario. Si può sperare, che coloro i quali sono di questo carattere gusteranno un ragionamento di fisica molto chiaro, molto intelligibile, e fondato su d'idee familiarissime a tutto il mondo.

« Gli animali non si perpetuano, se non che per la via della generazione. Ma egli bisogna necessariamente, che i due primi di ciascuna spezie sieno stati

(1) Condillac, Trattato degli Animali, II. P., c. VI.

prodotti o dall'incontro fortuito delle parti della materia, o dalla volontà di un essere intelligente, che dispone la materia secondo i suoi disegni.

« Se l'incontro fortuito delle parti della materia ha prodotto i primi animali, io domando perchè la materia non ne produce più, e su questo solo punto si aggira tutto il mio ragionamento. Non si troverà sul principio gran difficoltà a rispondere, che quando la terra si formò, come essa era ripiena di atomi vivi, ed attivi, impregnata della stessa materia sottile, di cui erano formati gli astri, in un vocabolo, giovine, e vigorosa, potè esser feconda abbastanza per far sortire da sè stessa tutte le differenti spezie degli animali; e che dopo questa prima produzione, la quale dipendeva da tante felici, e singolari circostanze, la sua fecondità ha ben potuto perdersi, ed esaurirsi; che, per esempio, si vedono alcune paludi, asciugate di fresco, le quali hanno una forza per produrre, che non hanno cinquanta anni dopo il loro asciugamento.

« Ma io pretendo, che quando la terra, secondo ciò che si suppone, ha prodotto gli animali, ha dovuto essere nello stesso stato in cui è presentemente. È certo, che la terra non ha potuto produrre gli animali, se non che quando è stata in istato di nutrirli; o almeno è certo, che quelli che sono stati il primo stipite delle specie non sono stati prodotti dalla terra, se non che in un tempo, in cui hanno potuto eziandio esser nutriti. Or affinchè la terra nutrisca gli animali bisogna che fornisca loro molte erbe, delle acque dolci che si possano bere; bisogna eziandio, che l' aria abbia un certo grado di fluidità, di calore e di peso, per convenire ugualmente a tutti questi animali, la cui vita ha de' rapporti assai noti a tutte queste qualità.

« Dal momento in cui mi si dà la terra coperta di

tutte le spezie di erbe necessarie per la sussistenza degli animali, irrigata da fontane e da fiumi, per estinguer la loro sete, circondata da un'aria da essi respirabile, essa mi si dà nello stato in cui noi la vediamo; perchè queste tre cose solamente ne trascinano una infinità di altre, colle quali hanno de' legami e degli incatenamenti. Un fusto di erba non può crescere senza esser di concerto, per così dire, col resto della natura. Bisognano certi succhi nella terra, un certo moto in questi succhi, nè troppo celere nè troppo lento; un certo sole per imprimere questo moto, un certo mezzo pel quale questo sole agisca. Vedete quanti rapporti, sebbene non si denotino tutti .... Egli è vero, che le paludi di fresco asciugate producono più di quello che producono qualche tempo dopo di essere state asciugate; ma finalmente producono sempre un poco, e basterebbe che la terra facesse altrettanto. Da un'altra parte la maggior fecondità, che è nelle paludi di fresco asciugate, viene da una più gran quantità di sali .... Ma la terra ha sempre la stessa quantità di corpuscoli, o di atomi proprj a formar degli animali; e la sua fecondità, lungi di perdersi, non dovrebbe in alcun modo diminuire. Di che cosa si forma un animale? Di una infinità di corpuscoli, che erano sparsi nell'erbe, che egli ha mangiato, nelle acque che ha bevuto, nell'aria che ha respirato; esso è un composto, le cui parti son venute a riunirsi da mille luoghi differenti del nostro mondo: questi atomi circolano incessantemente; essi formano ora una pianta, ora un animale; e dopo d'aver formato l'una, non sono meno proprj a formar l'altro .... Gli atomi, di cui si pretende, che l'incontro fortuito produsse al principio del mondo i primi animali, sono contenuti in questa stessa materia, che fa tutte le generazioni del nostro mondo;

perchè quando questi primi animali morirono, le macchine de' loro corpi si sciolsero, e si ridussero in particelle, che si dispersero nella terra, nelle acque, e nell'aria; perciò noi abbiamo ancora oggi questi atomi preziosi, di cui si dovettero formar tante macchine sorprendenti; gli abbiamo nella stessa quantità, proprj sempre a formar queste macchine: essi ne formano ancora ogni giorno per la via del nutrimento; tutte le cose sono nello stesso stato in cui erano quando questi atomi vennero a formar, per l'incontro fortuito, i primi animali. Da qual cosa dunque dipende, che per mezzo di simili incontri essi non ne formano ancora alcune volte?

« Si dirà forse, che vi sono animali, i quali nascono fuori della via della generazione ... Tutte l'esperienze moderne concorrono a disingannarci di questo antico errore ... Ma sebbene vi fossero alcuni animali, che nascessero fuori della via della generazione, il raziocinio da me fatto diverrebbe più forte: O questi animali non nascono mai, se non che per questo incontro fortuito, o nascono tanto per questo mezzo, che per quello della generazione: se nascono sempre per l'incontro fortuito, perchè si trova sempre nella materia una disposizione che non gli fa nascere, se non che della maniera, in cui son nati al principio del mondo, e perchè a riguardo di tutti gli animali, che son così nati da principio, tutte le disposizioni della materia si sono talmente cambiate, che essi non nascono giammai, se non che per la via della generazione? Se poi nascono tanto per l'incontro fortuito, che per la via della generazione, perchè tutte le altre spezie di animali non hanno ritenuto questa doppia maniera di nascere? Perchè quella che era la più naturale, la sola conforme alla prima origine degli animali, si è essa perduta in quasi tutte le specie?

« Non sarebbe stato sufficiente che la terra non avesse prodotto gli animali, se non quando era in una certa disposizione in cui non è più; avrebbe ancora dovuto produrli in uno stato in cui avrebbero potuto nutrirsi di ciò che essa loro offriva: essa avrebbe dovuto, per esempio, non produrre il primo uomo, se non che all' età di uno anno, o di due; in cui egli avesse potuto soddisfare, sebbene con pena, a' suoi bisogni, e soccorrer sè stesso. Nella debolezza, in cui noi vediamo un bambino nel momento in cui è nato, invano si porrebbe nel mezzo di un prato il meglio coperto di erbe, vicino le migliori acque del mondo: è indubitato, che non vivrebbe lungo tempo: ma come le leggi del moto produrrebbero subito un bambino nello stato di uno, o due anni? . . . . Noi vediamo che esse nulla fanno, se non per gradi (1). »

Io ammetto l'esattezza e la chiarezza de' raziocinj rapportati; ma soggiungo che questi son appoggiati su le verità metafisiche; e che cadono senza di esse. Il sig. *Fontanelle* parte dal seguente fatto: *molte spezie di animali si perpetuano per la via della generazione.* Da ciò deduce la necessità, che i primi animali di ciascuna spezie sieno stati prodotti, o dall'incontro fortuito degli atomi, o da una causa intelligente. Ma questa illazione, per esser fuori di contrasto, suppone due verità: 1. Gli animali, essendo effetti, la loro esistenza suppone una causa quale che siasi: 2. vi han dovuto essere necessariamente, per ciascuna spezie, alcuni animali, i quali sieno stati i primi assolutamente, senza esser preceduti de altri. La prima verità suppone la realtà assoluta del principio di causalità; e la seconda l'assurdità del progresso infinito

(1) Fontanelle, Dell'esistenza di Dio.

antecedente de' contingenti. Il principio della causalità è contrastato da *Hume*, e riguardato da *Kant* come una legge soggettiva della natura fenomenica. Il principio poi dell'assurdità del progresso infinito antecedente *(a parte ante)* de' contingenti, è negato da *Spinosa*, da *Mirabaud*, e da *Robinet*. Nel § 121 di questo Volume ho recato i passi dell'Autore del Sistema della natura, i quali dimostrano, che questo ateo non ha veduto alcuna contraddizione nel supporre, che la spezie umana tale quale è oggi abbia avuto l'esistenza sin dall'eternità; il che vale quanto dire, che non ha trovato alcuna contraddizione nel supporre che non vi sia stato nè un primo uomo, nè più primi uomini, da cui gli uomini attuali sien derivati. È necessario dunque, per garantire l'argomento del sig. *Fontanelle*, di ricorrere alla metafisica, la quale dimostra assurdo questo progresso infinito antecedente, che l'ateismo è costretto di ammettere. È necessario perciò, di dimostrare, che non può esservi alcuna serie di condizionali, che sia assoluta; e che l'assoluto dee essere un essere, non già una serie di condizionali. Senza di questa base la prova della generazione degli animali non è valevole. Al contrario, stabilite le verità metafisiche, delle quali abbiamo parlato, tutte le obbiezioni, quali che sieno dell'ateismo, cadono. Coloro, per esempio, i quali ammettono nella natura il progresso infinito circolare, di cui abbiamo parlato nell'esame del sistema dell'ateismo, immaginano de' gran cambiamenti ne' globi dell'universo, quindi suppongono che quello stesso cambiamento, il quale produce lo stato della terra, atto alla vita degli animali, fa nascere ancora i primi animali, i quali poi nati si perpetuano per via della generazione sino alla nuova rivoluzione, la quale principia dallo stesso gran cambiamento, che produce

lo stesso stato della terra co' primi animali; la nascita degli animali primitivi è dunque, secondo questa supposizione, un effetto parallelo con lo stato della terra atto a nutrirli. Questa immaginaria supposizione non regge a' colpi di una sana metafisica. Il gran cambiamento, di cui si parla, è il principio della rivoluzione; ma questo principio è un effetto: si pone dunque un effetto senza causa, il che è assurdo.

§ 194. Riuniamo i risultamenti dell' esame della Dialettica trascendentale. Questa si versa su la possibilità della metafisica. Ma qual è l' oggetto della metafisica, o che cosa è la metafisica? Intendendo per metafisica la scienza dell' intendimento umano, niuno contrasta l'esistenza di essa; e *Kant* stesso l'ammette; poichè egli ci dà una *critica della ragion pura*; e perciò un esame della nostra facoltà di conoscere. Ma questo Filosofo prende il vocabolo di metafisica in un senso il più ristretto che sia possibile. La metafisica, secondo lui, si versa nella soluzione del seguente problema: *Dato il condizionale ritrovare l' assoluto corrispondente*.

Questa determinazione del vocabolo metafisica è utile: essa pone il pensatore nello stato di distinguere le conoscenze metafisiche dalle altre che non son tali; e di esaminare insieme il valore delle conoscenze metafisiche. Profittando di questa veduta chiamo metafisica *la scienza, che lega il condizionale coll' assoluto*. Ho sostituito questa definizione a quella di *Kant*; poichè questa è più universale; di fatto vi sono de' metafisici, che, lungi dal partire da' dati condizionali per ritrovare l' assoluto, partono dall' assoluto, come fece *Spinosa*, e fanno oggi alcuni metafisici alemanni.

Da questa definizione segue, che le *conoscenze metafisiche* son quelle che pongono la realtà di alcuni

oggetti, i quali sono o fuori dello spazio, o fuori dello spazio e del tempo, o finalmente non sono in un tempo finito, e che non sono soggetti all' esperienza. Non ho detto esser le conoscenze metafisiche quelle, che non possono esser confermate coll' esperienza; poichè occorrono nelle scienze fisiche proposizioni, che non possono coll' esperienza confermarsi: tali, per esempio, son quelle, che determinano la distanza della luna e del sole dalla terra. Non basta, che un oggetto sia fuori dello spazio per essere un oggetto metafisico; poichè, secondo me, l'anima, sebbene semplice, e fuori dello spazio, è un oggetto sperimentale; come ho dimostrato, contro di *Kant*.

Le conoscenze metafisiche son dunque quelle che hanno per oggetto l'assoluto.

Si domanda: *si dee ammettere una metafisica come scienza? Spinosa* parte dalla realtà dell' assoluto: il razionalismo ha dunque una metafisica. L' Autore del Sistema della natura parte dall' *aseità* degli atomi, e dall' eternità del moto; esso pone una serie interminabile di cause precedenti al momento attuale; egli ha dunque una metafisica. *Hume* non ha una metafisica, perchè egli non pone, in forza della sua dottrina su la causalità, alcuna filosofia come possibile. *Kant* ammette la metafisica come disposizione naturale, e come un bisogno della ragione; ma egli la nega come scienza. Ma questo Filosofo non è stato costretto a porre la realtà di alcuni oggetti fuori dello spazio, e fuori del tempo, da lui chiamati *noumeni?* Non ha egli riguardato i noumeni come la condizione indispensabile de' fenomeni? Il Criticismo, malgrado la sua protesta in contrario, ha dunque una metafisica. La metafisica è dunque indispensabile alla ragione umana, ed alla filosofia.

La realtà della metafisica in generale è appoggiata su le seguenti proposizioni: 1. Il principio di causalità è una verità identica: 2. Esso è una legge reale delle cose in sè: 3. Dato il condizionale si dee dare la serie completa delle condizioni; e perciò l'assoluto: 4. Questa proposizione scende dal principio della causalità, ed è in conseguenza una proposizione analitica, non già sintetica. Ho dimostrato evidentemente tutte queste prosizioni; ed ho perciò stabilito la realtà della metafisica.

Tutte le diverse opinioni in metafisica consistono nel diverso modo di porre l'assoluto; cioè o nel porlo in un essere, o in una serie interminabile di condizionali. Questa classificazione generale de' diversi sistemi di metafisica non è stata osservata da' metafisici; quindi son nate tante opinioni fra di loro contraddittorie, le quali non avrebbero avuto luogo, qualora si fosse antecedentemente determinato, se l'assoluto dee porsi in un essere, o pure in una serie interminabile di condizionali. Alcuni filosofi, per cagion di esempio, riguardano come impossibile un progresso di cause efficienti senza una causa prima; intanto combattono, con tutte le loro forze, per la divisibilità in infinito della materia: ciò è, da una parte, porre l'assoluto in un essere, e dall'altra porlo nella serie interminabile de' condizionali: ciò è lo stesso che difendere insieme due proposizioni contraddittorie. Se il progresso infinito delle cause materiali non è impossibile, perchè lo sarebbe quello delle cause efficienti? *Robinet* riconosce una causa prima, ed assoluta della natura, per la ragione, che il progresso infinito degli esseri contingenti è impossibile; ma un progresso infinito di modificazioni contingenti non è forse, per la stessa ragione, una evidente assurdità?

Concludiamo, che tutte le quistioni in metafisica si riducono alla diversa soluzione, che si dà al seguente problema: *L'assoluto è un essere, o una serie interminabile di contingenti?*

Abbiamo dimostrato, che l'assoluto non può riporsi nella serie interminabile de' condizionali. Questa verità ci ha obbligato ad ammettere un' essere assoluto. Un essere assoluto è immutabile. Tutto ciò che si manifesta a noi, ci presenta una serie di cambiamenti. Egli è necessario, o di riguardare i cambiamenti come illusioni, o di conciliare la loro esistenza coll'immutabilità dell'assoluto. *Senofane*, e *Kant* adottarono la prima opinione; *Spinosa*, e *Mirabaud* fecero dell'assoluto il soggetto di tutti i cambiamenti della natura. Ma *Senofane* adottò le contraddizioni dello scetticismo, e *Kant* insegnò l'assurdità, che noi non possiamo altro avere, se non che semplici apparenze. *Spinosa* poi e *Mirabaud* facendo l'assoluto mutabile ci somministrarono eziandio de' sistemi contraddittorj.

Robinet distinse Dio dalla natura; ma oltre di averci tolto qualunque nozione di Dio, riguardò la natura come un effetto necessario dell'essenza divina, ed insegnò così un assurdo fatalismo.

Riconoscendo le verità primitive dell' esperienza, e perciò la realtà de' cambiamenti della natura; ed ammettendo la contingenza della natura, tanto riguardo alla sua esistenza, che al suo modo di esistere; contingenza, che questi cambiamenti necessariamente dimostrano, siam giunti a riporre la causa assoluta della natura nella libertà dell'Autore supremo di essa, ed a riconoscere quella suprema intelligenza, che l'ordine ammirabile dell' universo ci palesa ad ogni istante.

Egli è certo, che Dio è incomprensibile; ma, tolto

Dio, siam costetti ad ammettere un numero infinito di maggiori incomprensibilità non solo, ma di evidenti assurdità. Si dee dunque preferire, abbracciando il teismo, di rispettare l'incomprensibilità della divina natura, e di rigettare le assurdità, che gli altri sistemi presentano in gran numero. Il teismo è incomprensibile, ma non assurdo: il panteismo, l'atomismo, il fatalismo, il criticismo sono molto più incomprensibili, ed inoltre comprendono nel loro seno tante assurdità.

Gli atti della nostra volontà son preceduti dalla conoscenza degli oggetti voluti, e seguiti dal godimento degli oggetti conseguiti. In Dio non vi ha nè prima nè dopo, nè passato, nè futuro. Il suo atto libero non è dunque preceduto dalla conoscenza, nè seguito in lui da alcuna cosa: la sua volontà è perciò per noi incomprensibile. Come Dio opera, senza che la conoscenza preceda la sua operazione? Io nol comprendo, e dopo di questa confessione non mi si dee fare altra domanda su l'oggetto. Noi abbiamo una conoscenza che precede la volontà, ed un'altra che segue gli atti della nostra volontà, ma non può ammettersi alcuna successione in Dio: ecco perchè la sua operazione è incomprensibile. In noi l'essere precede l'operare, perchè riceviamo l'essere da una causa esterna; ma in Dio non può l'essere precedere la sua operazione. Riconosciamo dunque l'esistenza di un Dio, e l'incomprensibilità insieme della sua essenza; e diciamo, che lo scrutatore della sua maestà resta oppresso dalla sua gloria.

La nozione, che abbiamo di Dio è sufficiente pei nostri bisogni e per la condotta della nostra vita. Noi diciamo, che *Dio è buono*: ciò significa, che egli è la

causa prima e libera de' beni che godiamo. I mali, che ci colpiscono non dependono contro di questa bontà. I mali morali si debbono imputare all' [illegible] della nostra libertà; e riguardo a' mali fisici [illegible] servare, che ogni essere dotato di percezione [illegible] vita: questa è dunque un benefizio per [illegible].

Dio è misericordioso. Ciò non [illegible] si rattrista alla veduta de' mali delle [illegible] che egli è la causa prima e libera de [illegible] cevono gli individui che soffrono.

Dio è giusto vuol dire, che [illegible] verso da lui liberamente [illegible] miati, ed i malvagi puniti.

Questa idea della divina [illegible] sfa i bisogni tanto della [illegible] ragion pratica.

Ma non si è forse [illegible] tamente; e noi dovremo [illegible] sto abuso.

CAPI[illegible]

Considera[illegible]

§ 195. Ho esposto [illegible] Saggio la dottrina Kantiana [illegible] l'intelletto; e vi ho [illegible] zioni fondamentali [illegible] XVI e XVII di [illegible] particolarmente [illegible] ragione. Credo cosa [illegible] razioni generali [illegible] pure ad esame i [illegible] sistema. Mi accadrà [illegible]

zioni; ma queste non potranno forse servire a meglio conoscere alcuni problemi importanti su le nostre conoscenze, ed a fissar su gli stessi l'attenzione de' contemplatori dell'umana intelligenza? Spesso, per mancanza di attenzione, si tralasciano le cose le più importanti; ma una ripetizione fatta con nuovi accessori, desta l'attenzione, e fa ravvisare ciò che precedentemente si era trascurato.

Nell'atto che sto scrivendo questo Volume, mi è pervenuta un'opera dell'illustre *Dugald-Stewart*, su la storia delle scienze metafisiche, dopo il risorgimento della letteratura in Europa. L'ho letta con attenzione, e vi ho notato tutto ciò che egli dice sul kantismo. Io mi lusingava, che questo stimabile Autore ne avrebbe dato un giudizio esatto, ed avrebbe somministrato una solida confutazione degli errori di questa filosofia. Ma, lo dico con pena, son rimasto deluso nella mia speranza. Ciò non ostante, perchè le considerazioni di questo filosofo mi somministrano l'occasione di alcune importanti osservazioni, farò uso delle riflessioni di lui.

§ 196. La filosofia di *Kant* è fondata tutta intera sul principio, che esiste un complesso di nozioni, e di principj puri, *a priori*, indipendenti da qualunque sensazione esterna, ed interna. Possiamo chiamare, per brevità, questo complesso di notizie pure *ragion pura*. La filosofia critica è dunque poggiata sul principio, che esiste una ragion pura. Questo complesso di notizie pure si è chiamato eziandio *Ordine trascendentale*.

Il sig. *Dugald-Stewart* osservando, che molti filosofi inglesi, prima di *Kant*, avevano ammesso nel nostro spirito alcune nozioni indipendenti dalla esperienza, nega sotto questo titolo al Filosofo prussiano

il merito della originalità, e scrive: « *Cudworth* assicura, che vi sono nello spirito certe idee, che non gli vengono mica dagli oggetti sensibili esterni, ma che procedono dall'attività interiore dello spirito .... Se dunque questa parte del sistema di *Kant* è nuova in Alemagna, essa non può almeno conservare alcuna pretensione alla gloria dell'originalità presso coloro che sono un poco versati nella letteratura inglese (1). »

Kant stesso, come abbiamo detto, confessa, che i pensamenti di *Hume* su la causalità furono l'occasione che lo svegliarono dal suo sogno dommatico, e lo condussero al metodo critico. *Hume* non potè far derivare dall'esperienza la nozione della causa efficiente; egli da ciò conclose, che noi siam privi di siffatta nozione. *Kant* attribuisce ad *Hume* un'altra illazione: egli lo fa ragionare a questo modo: La nozione della causa efficiente non può derivare dagli oggetti osservati: essa è dunque un prodotto spurio della fantasia o dell'abitudine. *Hume*, soggiunge *Kant*, doveva ragionare altrimenti: La causalità, doveva dire, non viene dagli oggetti osservati; essa, in conseguenza, viene dall'osservatore; ed è *a priori* nell'intendimento.

Il sig. *Dugald-Stewart* osserva su di questo oggetto, « che *Kant* non ha il diritto di pretendere all'originalità. Molto tempo prima della sua opera un gran numero di scrittori inglesi avevano replicato al sig. *Hume* dimostrando, che l'intendimento stesso è una sorgente d'idee nuove, e che questa sorgente ap-

(1) Historie abrégée des sciences metaphisiques, etc., depuis la renaissance des lettres, traduite de l'Anglais, t. 3, sect. II, pag. 78, e 80.

punto è quella a cui rimontano le nostre nozioni di causa e di effetto. *La certezza, che è in noi,* dice il dottor Price, *che ogni avvenimento nuovo è prodotto da qualche causa, non dipende maggiormente dall'esperienza di quel che dipende la certezza di ogni altro oggetto di nostra imitazione. Nell'idea di cambiamento è sempre racchiusa l'idea di effetto.* Si trova negli scritti del dottor Reid un gran numero di osservazioni della stessa natura (1). »

Domando perdono all'illustre Autore della Filosofia dello spirito umano, se gli dirigo contro una critica. È incontrastabile, che prima di *Kant* molti filosofi avevan sostenuto la dottrina dell'esistenza di una ragion pura: una tal dottrina fu eziandio sostenuta dalla scuola Cartesiana, e da quella di *Leibnizio.* Non è dunque l'esistenza della ragion pura, che dà a *Kant* il merito dell'originalità; ma *la critica della ragion pura*: critica vuol dire esame: il Filosofo Prussiano si propose di esaminare il valore di questa ragion pura: il risultamento di questo esame fu contrario alla dottrina degli altri filosofi, che prima di lui avevano ammessa una ragion pura. Tutti questi filosofi riguardavano le notizie *a priori*, come aventi in sè una realtà assoluta: queste notizie anticipate servono, secondo loro, a farci conoscere le cose in sè stesse. Le notizie pure, dice *Kant,* sono in sè stesse vôte di qualunque realtà: esse sono semplici modi della nostra facoltà di conoscere, quindi l'ordine trascendentale è semplicemente ideale. Questo *idealismo trascendentale* è appunto uno de' caratteri essenziali, che distingue la ragion pura di *Kant* da quella degli altri filosofi che lo precedettero; e non si può affatto su que-

(1) Dugald-Stewart, Op. cit., loc. cit., pag. 88.

sto punto assimilare la dottrina della filosofia critica con la dottrina di *Cudwort*, di *Reid*, di *Cartesio*, e di *Leibnizio;* poichè sono l'una contraddittoria all'altra. *L'ordine trascendentale*, dicono questi ultimi filosofi, *è reale. L'ordine trascendentale*, dice *Kant, non è reale, ma ideale.*

Se il sig. *Dugald-Stewart* avesse diretto, con quella imparzialità degna della sua virtù, la sua attenzione su questa differenza, avrebbe potuto somministrarci de' lumi importanti sul Criticismo; ma egli avrebbe dovuto discostarsi alquanto dalla dottrina di *Reid.*

Questo idealismo trascendentale mi sembra incontrastabile; e palesa nell'Autore del Criticismo non solo un pensamento originale, ma eziandio un pensamento esatto, che serve al progresso della scienza. Trovando in me una nozione, che gli oggetti non mi danno, con qual diritto posso supporre un oggetto che le corrisponda? La combinazione insieme di queste nozioni può darmi alcune verità semplicemente ideali, le quali si versano su le semplici relazioni delle nostre idee; ma non mi autorizzano affatto a pronunciare su le cose in sè.

Quando *Kant* conclude contro di *Hume* l'esistenza *a priori* della causalità è certo che s'incontra con *Reid*, e con altri filosofi, che avevan combattuto *Hume;* ed egli ha torto nell'attribuire a *Reid* il non aver compreso lo stato della quistione. Ma l'aver ammesso la causalità *a priori* non era sufficiente per la risoluzione completa della quistione. Il principio: *non vi ha effetto senza causa* è, dicesi, un principio *a priori* nell'intendimento. Ma si domanda di nuovo: Quale è mai la natura di un tal principio? È esso un principio identico? *Reid* non ne conobbe l'identità, nell'atto che lo riguardò come una verità necessaria,

come una legge della nostra natura, che palesa una legge reale delle cose in sè. Con questa dottrina *Reid* somministrò a *Kant* il principio fondamentale del Criticismo. Se il principio della causalità è una verità necessaria, e se, dall'altra parte, non è un principio identico, esso è dunque, concluse *Kant*, un principio sintetico, e bisogna ammettere de' principj sintetici *a priori*. Da ciò segue, che la filosofia dee cercare di risolvere questo problema: *come son possibili i giudizj sintetici a priori?* Ora nella soluzione di questo problema si versa la filosofia critica. *Kant* ha dunque torto di non riconoscere l'influenza della filosofia di *Reid* sul Criticismo; ed il signor *Dugald-Stewart* ha torto eziandio nel non riconoscere il progresso, che *Kant* fece con originali concepimenti nella strada apertagli da *Reid*. L'idealismo trascendentale, ed il modo come son possibili i giudizj sintetici *a priori*, son due dottrine fondamentali, e che hanno, nella filosofia critica, tutto il merito dell'originalità; e non comprendo come il signor *Dugald-Stewart le abbia omesse*.

La sana filosofia ammette l'Idealismo trascendentale; cioè non concede alcuna realtà assoluta alle conoscenze *a priori*; e rigetta la possibilità de' giudizj sintetici *a priori*; e perciò non posso concedere al signor *Dugald-Stewart* nè la realtà che egli concede alle sue verità fondamentali *a priori*, nè che il principio della causalità non sia un principio identico.

§ 197. Coll'intenzione di contrastare a *Kant* il merito dell'originalità della dottrina critica, il nominato *Dugald-Stewart* rapporta il seguente passo del dottor *Willich*: « *Kant scoprì, che la facoltà intuitiva dell'uomo è un composto di elementi molto diversi; o, in altri vocaboli, che essa consiste di parti molto differenti di lor natura, e di cui ciascuna occupa*

un posto che le è particolare, cioè la facoltà sensitiva, e l'intendimento. Leibnizio aveva già eziandio bene osservato la distinzione che sussiste fra la facoltà sensitiva, e l'intendimento; ma aveva interamente disprezzato la differenza essenziale che esiste fra le loro funzioni, ed egli non vedeva nelle facoltà altra differenza, se non che di gradi ..... I filosofi inglesi e francesi parlano a pena di questa differenza essenziale fra la facoltà sensitiva, e la facoltà intellettuale, e della loro combinazione per produrre una intuizione sintetica. Locke fa solamente allusione a' limiti accidentali di queste due facoltà; ma egli non si occupa in alcun modo a cercare la differenza essenziale che le caratterizza. Questa distinzione fra la facoltà sensitiva e la facoltà intellettuale forma uno de' principali caratteri della filosofia di Kant, ed è in effetto la base su di cui sono stabilite la maggior parte delle sue ricerche seguenti (Elementi di filosofia critica di A. E. M. Willich, p. 68, 69, 70). »

Dopo il passo rapportato il signor *Dugald-Stewart* soggiunge: « È molto difficile di spiegare come il nome di Cudworth non si trovi eziandio citato nel Saggio storico del dottor Willich; ed intanto il suo trattato della *moralità eterna, ed immutabile*, non poteva quasi mancare di esser conosciuto da tutti i dotti Alemanni avanti l'epoca in quistione. Cudworth in questo trattato si dà molta pena per rischiarare la dottrina platonica su la differenza fra la sensazione, e l'intelligenza; ed egli assicura, che vi sono nello spirito certe idee, che non vengono mica dagli oggetti sensibili esterni, ma che provengono dall'attività interiore dello spirito . . . Nel corso delle sue ricerche su questi soggetti, Cudworth, in mezzo a discussioni

profonde, ed eccellenti, vi ha frammischiato diverse opinioni, che io non saprei adottare, ed un certo numero di proposizioni, che non saprei comprendere; ma egli sembra essere andato almeno tanto lontano quanto Kant, per tirare una linea di confine fra il dominio de' sensi e quello dell' intendimento; e benchè non sia mica uno degli scrittori inglesi i più chiari, bisogna approvare che sia molto superiore al Metafisico alemanno tanto in chiarezza, che in precisione (1). »

L' amor della verità mi obbliga pure qui di combattere l' asserzione del signor *Dugald-Stewart*. Che la distinzione fra la sensibilità, e l' intelletto sia stata osservata da altri filosofi prima di *Kant* è un fatto incontrastabile; ma non è meno incontrastabile l' originalità della dottrina kantiana circa lo sviluppamento di questa distinzione. Secondo il Filosofo di Koenisberg non tutto ciò che è *a priori* nella nostra facoltà di conoscere appartiene all' intendimento; ma vi sono certe *intuizioni pure*, le quali appartengono alla sensibilità; e queste sono le visioni del tempo, e dello spazio. *Kant* ha dunque il merito dell'originalità nell' aver tirato una linea di confine fra il trascendentale della sensibilità, ed il trascendentale dell' intelletto. Egli ha riguardato tutto l' ordine trascendentale come il formale della nostra conoscenza; e vi ha distinto le forme della sensibilità, cioè i nostri modi di vedere le cose, dalle forme dell' intelletto, cioè da' nostri modi di pensar le cose stesse. Questa distinzione è un punto essenziale nel Criticismo. Inoltre *Kant* non è stato preceduto da alcun filosofo nella combinazione da lui spiegata delle forme della sensibilità con quelle

(1) Op. cit., loc. cit., pag. 76 e 80.

dell' intelletto, per la genesi delle conoscenze matematiche, da lui riguardate come le leggi formali dell'esperienza possibile, e per produrre ciò che vi ha di necessario, e di universale nelle nostre conoscenze sperimentali.

Finalmente la circoscrizione del dominio della nostra facoltà di conoscere, entro i limiti dell'esperienza, e delle conoscenze meramente fenomeniche, è tutta intera di proprietà esclusiva dell' Autore del Criticismo.

Il signor *Dugald-Stewart* nella nota della pagina 90 scrive: « Kant ha in effetto il merito dell' originalità ne' Saggi che egli ha fatti per numerare tutte le idee generali, che non ci vengono dall' esperienza, ma che hanno la loro sorgente nello intendimento. »

Questo merito di originalità, io dico, si dee estendere più oltre del confine, che gli assegna l' illustre Autore della Filosofia dello spirito umano. *Kant* non solo ha numerato tutte le notizie, che sono, secondo lui, *a priori* nella nostra facoltà di conoscere; ma eziandio ne ha fatta la divisione, determinando quali appartengono alla sensibilità, quali all' intelletto, e quali alla ragione propriamente detta. Egli ha fatto servire questa divisione, per pronunciare in un modo suo proprio, su la certezza, la realtà, ed il limite delle nostre conoscenze.

Io non ho fatto queste osservazioni per fare l'elogio di *Kant*; ma col fine di far bene intendere la dottrina critica, e di dirigere l' attenzione de' pensatori su i bisogni attuali della filosofia.

La combinazione dell' intelletto colla sensibilità costituisce l' esperienza; e questa non ci somministra altra cosa, se non che semplici apparenze. La ragione ci dà poi un insieme d' illusioni trascendentali, che costituiscono la metafisica propriamente detta. È questa l' illazione generale del Criticismo.

Le analisi da me fatte delle nostre facoltà intellettuali, e delle nostre idee, ci preservano dalla funesta illazione del Criticismo. Queste analisi ci pongono nello stato di determinare con esattezza le funzioni rispettive della sensibilità, dell'intelletto, e della ragione propriamente detta. La sensibilità ci dà insieme una moltitudine di oggetti reali. L'intelletto pone, per mezzo delle due facoltà di analisi e di sintesi, una connessione fra questi oggetti. La ragione partendo dalla realtà del condizionale ci mostra quella dello assoluto. L'intelletto lega fra di essi gli oggetti sperimentali. La ragione lega questi stessi oggetti coll'assoluto. Essa c'innalza fino ad un esser che è fuori dello spazio, e fuori del tempo. Queste due facoltà attive, la cui funzione consiste a legare insieme gli oggetti delle nostre percezioni sono state da me comprese sotto la facoltà generale di *sintesi*, la quale suppone sempre un'analisi precedente. I mezzi di connessione dell'intelletto son quattro: due di questi sono oggettivi, e due son soggettivi. I due primi sono la *sussistenza*, cioè la sostanza, e la modificazione, e l'*efficienza*, cioè la causalità. I due soggettivi sono l'*identità*, e la *diversità*. Co' due primi l'intelletto, operando su i dati della sensibilità, ci dà le conoscenze dell'esperienza primitiva; co' secondi ci dà le conoscenze dell'esperienza secondaria, o comparata. L'intelletto concorre dunque colla sensibilità, per darci una intuizione sintetica; e l'esperienza deriva da due fonti, dalla sensibilità, e dall'intelletto insieme.

§ 198. Nella nota 5 della pagina 94 del tomo citato il sig. *Dugald-Stewart* ci dà l'esposizione della dottrina di *Kant* sul tempo e su lo spazio: egli tira questa dottrina da una dissertazione latina di *Kant*, intitolata, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma*

et principiis. Egli scrive: « Le nozioni di *Kant* sul tempo sono contenute nelle sette proposizioni seguenti:

« 1. *L'idea del tempo non nasce da' sensi, ma si suppone da essi*: 2. *L'idea del tempo è singolare, non generale. Poichè qualsivoglia tempo non si pensa, se non come la parte di uno stesso tempo immenso*: 3. *L'idea perciò del tempo è una visione, e poichè si concepisce avanti di ogni sensazione, come una condizione delle vedute ovvie negli oggetti sensibili, è una visione non sensuale, ma pura*: 4. *Il tempo è un quanto continuo, ed il principio delle leggi del continuo ne' cambiamenti dell' universo*: 5. *Il tempo non è una qualche cosa reale, ed oggettiva, non è sostanza, nè accidente, nè relazione; ma è la condizione soggettiva, necessaria per la natura della mente umana, di coordinare a sè con una certa legge tutte le cose sensibili, ed esso è una visione pura*: 6. *Il tempo è un concetto verissimo, e che si estende in infinito per tutti gli oggetti possibili de' sensi; esso è la condizione della rappresentazione intuitiva*: 7. *Il tempo è assolutamente il primo principio formale del mondo sensibile.* »

Dopo d'aver rapportato la dottrina kantiana sul tempo, il sig. *Dugald-Stewart* vi soggiunge le sue osservazioni: « Si è sovente osservato, che l'idea del tempo non aveva similitudine con alcuna delle nostre sensazioni, e che non poteva, in conseguenza, esser derivata nè immediatamente, nè direttamente dalla sensazione; e quando persona non l'avesse osservato, questo fatto è sì facile a vedere, che non meriterebbe de' grandi elogi colui che l'avesse enunciato il primo. Sia dunque, che questa idea sia supposta in tutte le nostre sensazioni, o, come *Kant* lo spiega più chiara-

mente nella sua terza proposizione, che essa sia concepita dallo spirito antecedentemente ad ogni sensazione, è una cosa, che almeno mi sembra di doversi porre in dubbio: e dall'altra parte io non penso, che l'opinione che se ne può formare abbia la menoma importanza. Ciò che vi ha di certo si è, che questa idea è inseparabile da ogni atto della memoria, relativamente agli avvenimenti passati; e che di qualunque maniera, che si acquista si è irresistibilmente condotto ad attribuire alla cosa in sè stessa una esistenza indipendente da ogni essere quale che siasi.

« Nella quinta proposizione *Kant* riguarda come provata questa dottrina sì contrastata, e sì incomprensibile, secondo me, che nega la realtà oggettiva del tempo. Egli sembra, che nol consideri, se non come una condizione soggettiva, inseparabilmente legata alla costituzione dello spirito umano, in conseguenza della quale noi distribuiamo nell'ordine di successione, e secondo una certa legge, tutti i fenomeni sensibili. »

Il Filosofo citato concede dunque a *Kant*, che l'idea del tempo non può aver origine da' sentimenti; ma è *a priori* nella nostra facoltà di conoscere: egli soggiunge, essere incerto, se questa idea, nell'ordine cronologico, preceda le sensazioni, o pure la segua. Ma il Filosofo inglese nega la *soggettività* del tempo; egli vuole, che il tempo sia una cosa reale. E qui è da notarsi il diverso modo di ragionare de' due filosofi: eglino partono tutti e due dallo stesso principio, cioè dalla necessità dell'idea del tempo: noi non possiamo concepire, che il [illegible], sebbene concepissimo che non sieno [illegible] questa necessità *Kant* deduce, che il [illegible] *priori*; e dall'essere il tempo *a pri*[illegible] è in sè mera-

[illegible] signor *Buona-* [illegible]

[illegible]

il [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

« [illegible]

[illegible]

crea-
le po-
giamo
are il
poteva
ote in
on può
termi-
attual-
azioni,
he non
a in sè
termi-
o *modi*
essi ed
di, e gli
e i modi
esistenza
escludono
siva esi-
, che la
lda, ora
sempre
conven-
ermina-
tamente
trovano.
analoghi
, modi-
ostanza

nito dee
aveva
« Sic-

mente nella sua terza proposizione, che essa sia concepita dallo spirito antecedentemente ad ogni sensazione, è una cosa, che almeno mi sembra di doversi porre in dubbio; e dall'altra parte io non penso, che l'opinione che se ne può formare abbia la menoma importanza. Ciò che vi ha di certo si è, che questa idea è inseparabile da ogni atto della memoria, relativamente agli avvenimenti passati; e che di qualunque maniera, che si acquista si è irresistibilmente condotto ad attribuire alla cosa in sè stessa una esistenza indipendente da ogni essere quale che siasi.

« Nella quinta proposizione *Kant* riguarda come provata questa dottrina sì contrastata, e sì incomprensibile, secondo me, che nega la realtà oggettiva del tempo. Egli sembra, che nol consideri, se non come una condizione soggettiva, inseparabilmente legata alla costituzione dello spirito umano, in conseguenza della quale noi distribuiamo nell'ordine di successione, e secondo una certa legge, tutti i fenomeni sensibili. »

Il Filosofo citato concede dunque a *Kant*, che l'idea del tempo non può aver origine da' sentimenti; ma è *a priori* nella nostra facoltà di conoscere: egli soggiunge, essere incerto, se questa idea, nell'ordine cronologico, preceda le sensazioni, o pure la segua. Ma il Filosofo inglese nega la *soggettività* del tempo; egli vuole, che il tempo sia una cosa reale. E qui è da notarsi il diverso modo di ragionare de' due filosofi: eglino partono tutti e due dallo stesso principio, cioè dalla necessità dell'idea del tempo: noi non possiamo concepire, che il tempo non sia, sebbene concepissimo che non sieno le altre cose. Da questa necessità *Kant* deduce, che il tempo è in noi *a priori*; e dall'essere il tempo *a priori* conclude, che esso è in sè mera-

mente ideale, e privo di qualunque realtà assoluta. Il signor *Dugald-Stewart* dalla necessità della idea del tempo deduce la necessità che vi sia l'oggetto a questa idea corrispondente. Il tempo, egli conclude, è oggettivo, e reale in sè; ed il suo oggetto è inoltre un oggetto necessario. Ma in che cosa mai consiste l'oggettività del tempo? Il tempo, secondo lo stesso Filosofo, sembra essere una durata uniforme, ed infinita, in cui partendo dallo istante presente, non si giunge giammai ad un istante che sia assolutamente il primo.

Ammettere, che l'idea del tempo è *a priori* nel nostro spirito, e che nulladimeno il tempo è oggettivo, è ammettere la realtà assoluta dell'ordine trascendentale, ed aprir così la strada al dommatismo. Riguardare il tempo come una serie infinita d'istanti, che continuamente si succedono l'uno all'altro; e nella quale partendo dallo istante attuale non si giunge giammai ad un istante assolutamente primo, è porre una serie infinita di condizionali senza l'assoluto; assurdità che abbiamo confutata nel Capitolo antecedente.

In questi due articoli non posso abbracciare la dottrina del signor *Dugald-Stewart* sul tempo. Convengo poi con questo Filosofo, che non si può fare a meno di riguardare il tempo come oggettivo; e dirigendo la mia attenzione su di questo punto ho cercato di determinare la natura del tempo; e con una esatta analisi sono pervenuto a porla nella causalità. Ho spiegato a lungo questa dottrina nel Volume antecedente di questo Saggio; e mi sembra di aver migliorato questa parte della filosofia dell'esperienza.

« Io approvo, che non comprendo affatto ciò che *Kant* vuol dire chiamando il tempo un concetto vero (1). »

---

(1) Id., loc. cit.

Fa d'uopo nel Criticismo distinguere due specie di realtà, l'assoluta e l'empirica: la prima si riferisce alle cose in sè stesse considerate, indipendentemente dalle nostre rappresentazioni; la seconda alle cose in quanto son percepite da noi. Il tempo non appartiene alle cose in sè; esso non è che ideale, vale a dire una forma, con cui il nostro senso interno ordina gl oggetti da lui sentiti; il tempo è però reale ne fenomeni; poichè effettivamente noi percepiamo tutti gli oggetti sensibili nel tempo, e la visione del tempo forma un elemento delle nostre rappresentazioni sensibili. I Kantiani sogliono pure denotare ciò, dicendo, *che il tempo ha una idealità trascendentale, ed una realtà empirica.* Di questa realtà empirica, per lo appunto intende parlar *Kant* nella sesta proposizione che il signor *Dugald-Stewart* ha recato, e che dice di non intendere.

Dopo d'avere rapportato la dottrina kantiana su lo spazio, il Filosofo inglese di cui parliamo soggiunge: « Io inclinerei verso l'opinione comune, la quale suppone, che noi formiamo le nostre prime idee di spazio, o di estensione, separando per astrazione questo attributo dalle altre qualità della materia. Di qualunque maniera poi, che questa idea si formi, essa è evidentemente accompagnata dalla convinzione irresistibile, che lo spazio esiste necessariamente, e che è impossibile di annientarlo. Questa idea mi sembra accompagnata dalla convinzione irresistibile, che lo spazio non può esser esteso, se non che sotto tre dimensioni. Mettete queste tre proposizioni in quistione, e voi aprite la strada allo scetticismo universale (1). »

---

(1) Id., loc. cit.

Convengo col Filosofo citato, che l'idea dello spazio sia una idea astratta; ma non posso convenire con lui dell'esistenza necessaria dello spazio. Io rinvio il lettore al Capitolo IX, § 56, e seguenti del terzo Volume di questo Saggio.

§ 199. *Dugald-Stewart* conviene con *Kant*, che le idee di tempo, di sostanza, e di causa sieno *a priori* nella nostra mente: vuole però, che queste nozioni abbiano una realtà assoluta. Su le verità *a priori*, fondate su tali nozioni, il Filosofo inglese di cui parliamo, appoggia le verità riguardanti la nostra esistenza, quella della materia, e quella di Dio: « Secondo la dottrina comune a' nostri migliori Filosofi, noi siamo assicurati della nostra propria esistenza per mezzo dell'evidenza del senso intimo. Questa proposizione così stabilita non è tanto esattamente vera; perchè la nostra esistenza non è mica un oggetto diretto o immediato del sentimento interiore nel senso stretto e logico del vocabolo. Noi abbiamo la coscienza della sensazione, del pensiere, del desiderio, del volere; ma non abbiamo punto la coscienza dello spirito stesso... Nel momento in cui, in seguito di una impressione, una sensazione è eccitata in noi, apprendiamo due fatti insieme: l'esistenza della sensazione, e l'esistenza del nostro proprio individuo come essere sensitivo; in altri vocaboli, il primo esercizio del mio senso intimo implica una credenza necessaria non solamente nell'esistenza attuale di ciò che è sentito, ma nell'esistenza attuale di ciò che sente, o pensa, per esprimermi ancora in termini più chiari, l'esistenza attuale di questo essere designato col vocabolo *Io*. Pur tuttavia, conformemente all'interpetrazione rigorosa del vocabolo, non possiamo, propriamente parlando, avere una convinzione intima, se non che del primo di questi

fatti. Se questa distinzione è giusta, il celebre entimema di *Cartesio*: *io penso, dunque sono*, non merita certamente di esser fatto passare per ridicolo, come han fatto tutti quegli scrittori, i quali da ciò han concluso, che l'Autore voleva dimostrare la sua propria esistenza per mezzo di un sillogismo (1). »

Nell'Introduzione alla Filosofia dello spirito umano lo stesso *Dugald-Stewart* scrive: « Io non ho la percezione per mezzo de' sensi della materia o de' corpi; ma unicamente dell'estensione, della figura, del colore, e di alcune altre qualità, che la mia costituzione naturale mi conduce di rapportare a qualche cosa, che è estesa, figurata, e colorata. Lo stesso è precisamente riguardo allo spirito. Noi non abbiamo affatto immediatamente la coscienza della sua esistenza. Ma abbiamo la coscienza delle nostre sensazioni, de' nostri pensieri, degli atti della nostra volontà. Queste operazioni suppongono l'esistenza di qualche cosa che sente, che pensa, che vuole. »

L'esistenza dunque della sostanza pensante e della sostanza materiale non è già, secondo il filosofo citato, un dato dell'esperienza: noi non percepiamo se non che le qualità delle cose; l'esistenza di queste diverse sostanze è fondata su di un principio fondamentale della nostra natura, il quale opera in un modo quasi istintivo.

La dottrina dello stesso filosofo su la causalità è analoga a quella su la sostanza: « È una legge della nostra natura quella che ci porta a rapportare tutti i cambiamenti che osserviamo nell'universo all'azione di una causa efficiente. Quest'atto della nostra intelligenza non

(1) Id., Op. cit., t. 2, pag. 284.

è mica il risultamento del raziocinio; esso accompagna necessariamente la percezione. Ci è realmente impossibile di vedere un cambiamento senza esser convinto, che è stato prodotto dall'azione di una causa, presso a poco come non possiamo concepire che vi sia una sensazione senza un essere sensitivo (1). »

Il signor *Dugald-Stewart* concede dunque a *Kant*, che le idee di tempo, di sostanza e di causa non derivano dall'esperienza; ma sono *a priori* nella nostra intelligenza: egli gli concede inoltre, che queste idee soggettive si trovano legate costantemente colle nostre sensazioni, co' nostri sentimenti, colle percezioni nostre nelle nostre conoscenze sperimentali; e finalmente egli concede, che i principj, i quali ci obbligano a riferire le qualità ad una sostanza, ed i cambiamenti ad una causa efficiente, non sono mica risultamenti di raziocinj, nè principj identici chiamati da *Kant* giudizj *analitici;* ma sono principj irresistibili di credenza.

Il Criticismo, prendendo dalla scuola di Scozia questi principj, ne deduce legittimamente illazioni, che questa scuola rigetta. Se il tempo, dice il criticismo, la sostanza, la causa, sono *a priori*, sono in conseguenza ideali, e per ciò fenomeni costanti. Se il tempo, la sostanza, la causa si trovano necessariamente nelle nostre conoscenze sperimentali; l'esperienza è dunque composta di due elementi, di elementi oggettivi e di elementi soggettivi; se i primi ci somministrano soli fenomeni passeggieri, i secondi ci somministrano soli fenomeni costanti; e l'esperienza non può darci altro se non che mere apparenze. Se vi sono in noi *a priori* alcune leggi necessarie di credenza, che non sono giudizj iden-

(1) Vedete l'intero passo nel § 108 del primo volume di questo Saggio.

tici o analitici, segue che vi sono in noi *a priori* alcuni giudizj sintetici, i quali costituiscono le leggi di qualunque esperienza possibile.

Io non vedo nella filosofia critica, se non che una figliuola, la quale non riconosce l'educazione avuta dalla sua madre; e nella filosofia di *Reid* una madre, che sdegna di riconoscere la sua figliuola: senza figura, come il signor *Dugald-Stewart* concedendo a *Kant* i principj, gli nega poi le legittime illazioni? Come non riconosce che alcuni fondamentali principj del criticismo sono stati somministrati a *Kant* dalla dottrina che *Reid* oppose allo scetticismo di *Hume?*

§ 200. Il signor *Dugald-Stewart* parlando dell'argomento *a priori* di *Clarke* a favore dell'esistenza di Dio, scrive:

« Il dottor Clarke pretendeva, che poichè l'immensità e l'eternità, che ciascuno, a dispetto di sè stesso, è forzato di riguardare come esistenze necessarie, o, in altri termini, come esistenze, il cui annientamento è impossibile, sono non già *sostanze*, ma attributi, segue, che l'immenso e l'Eterno, di cui l'immensità ed eternità sono attributi dee ancora esistere necessariamente. L'esistenza di Dio è dunque, secondo Clarke, una verità, che si deduce necessariamente dall'idea dello spazio e del tempo, inseparabili dallo spirito umano. *Son queste*, dice il dottor Reid, *speculazioni di uomini di un genio superiore; ma io sarei molto imbarazzato a decidere, se esse sono così solide, come son sublimi; o se forse non sono gli slanci vagabondi dell'immaginazione in una regione situata al di là de' limiti dell'intendimento umano.* Dopo quest' avviso sì ingenuo del dottor Reid, io non debbo arrossire di confessare i miei dubbj su la stessa quistione.

« Ma sebbene quest'argomento, tale quale è presen-

tato da Clarke, non porti mica una intera convinzione nel mio spirito, debbo confessare intanto, che a mio avviso queste idee d'immensità e di eternità, racchiudono in esse qualche cosa di meraviglioso e di grave, che ci è così impossibile di allontanare dal nostro pensiere, come la convinzione interiore della nostra propria esistenza. Io aggiungerò ancora, che queste idee mi sembrano molto intimamente legate coi principj fondamentali della religion naturale. Perchè, stabilita una volta, in seguito delle prove del piano sublime che si manifesta da per tutto, l'esistenza di una causa intelligente e potente, noi siamo inevitabilmente condotti ad applicare a questa causa le nostre idee d'*immensità* e di *eternità*, ed a concepire un Dio, che riempie l'estensione infinita di tutte e due della sua presenza e del suo potere (1). »

Poichè la scuola di Sozia concede la realtà in sè all'ordine *a priori*, io non vedo, come *Reid* possa relegare nel paese delle chimere l'argomento *a priori* di *Clarke*, per provare l'esistenza di Dio. Noi troviamo in noi stessi l'idea del tempo, la quale è in noi *a priori:* non è in nostro potere di disfarcene, e ci è impossibile di concepire annientato il tempo, e di concepirlo limitato; esiste dunque una durata eterna, o, in altri termini, l'eternità; poichè, secondo la dottrina di cui parliamo, le nostre nozioni *a priori*, e le leggi necessarie della nostra credenza sono reali. Da un'altra parte l'eternità è da noi concepita come un attributo, e, secondo un altro principio trascendentale, l'attributo suppone una sostanza a cui si riferisce: vi ha dunque una sostanza eterna. L'idea di sostanza

(1) Histoire cit., t. II, pag. 138 e 139.

eterna è un' idea interamente *a priori;* poichè si compone di due elementi; di quello di una durata infinita e di quello di sostanza, o, se si vuole, di tre elementi di durata, d'infinità, di sostanza; e tutti questi elementi, secondo la dottrina che esaminiamo, appartengono all'ordine trascendentale. La combinazione necessaria di questi elementi, che lo spirito forma *a priori*, prova la realtà dell'oggetto; poichè l' ordine trascendentale ha una realtà in sè. La scuola di *Reid* è obbligata, se vuol ragionare con esattezza, o di rinunciare all'autorità delle sue verità fondamentali *a priori*, o di riguardar come legittimo l'argomento di *Clarke*.

Il signor *Dugald-Stewart* resta sospeso fra l' opinione di *Clarke* e quella di *Reid*; ma, ammesso il principio della scuola di Scozia, questo dubbio mi sembra irragionevole.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio dataci dal signor *Dugald-Stewart* è appoggiata su la stessa autorità delle verità fondamentali di cui parliamo: « Se non tutte le specie differenti d' evidenza intuitiva, le più importanti almeno possono ridursi a' tre capi seguenti: 1.° L' evidenza di assioma; 2.° L' evidenza di coscienza, di percezione e di memoria; 3.° L'evidenza di quelle leggi fondamentali della convinzione umana, che formano una parte necessaria della nostra costituzione, e la cui implicita persuasione entra non solo ne' nostri ragionamenti speculativi; ma influisce su tutta la nostra condotta come enti attivi. Di quest' ultima spezie è l' evidenza della nostra identità personale dell' esistenza de' corpi, della continuazione di quelle leggi, che dall'osservazione del passato riconoscemmo regolare la successione de' fenomeni. Nessuno pensò mai di stabilire nella sua mente tali verità in forma di altrettante proposizioni logiche: bensì tutte

le nostre azioni, ed i ragionamenti nostri procedono dal supposto, che quelle verità sieno da tutti ammesse e riconosciute. La credenza di esse è necessaria per conservare la nostra esistenza animale; ed è quindi contemporanea alle prime operazioni dell'intelletto. Quest' ultima classe di verità intuitive principalmente fu impugnata dal moderno scetticismo. Esse vennero chiamate *principj del senso comune* da alcuni recenti scrittori che presero a sostenerle. L'esistenza di Dio non sembra una verità intuitiva. Vi bisogna il soccorso della nostra facoltà di raziocinio per presentarla in piena evidenza alla mente. Ma tutto il processo del ragionamento si compie di un solo passo, appartenendo le premesse a quella categoria di principj primitivi, che formano una parte essenziale dell' umana costituzione. Queste premesse sono due. La prima, che tutto ciò che esiste debbe avere una causa; la seconda, che una cospirazione di mezzi ad un dato fine implica intelligenza.

« Il dottor Reid osserva con ragione, che l' argomento delle cause finali, ridotto in sillogismo, offre le due seguenti proposizioni: La maggiore pone, che il disegno può essere concluso dagli effetti che esso produce; la minore pone, che vi sono nell'universo apparenze di disegno. Gli antichi scettici, dice questo filosofo, accordavano la prima di queste proposizioni, ma non accordavano affatto la seconda. I moderni hanno attaccato la maggiore del sillogismo. Fra coloro, che hanno negato la possibilità di riconoscere il disegno da' suoi effetti, Hume occupa il primo posto... Discutendo l'argomento di Hume, Reid gli confessa, che le conclusioni relative ad un disegno, che si fondano su l'osservazione degli effetti, non sono nè il risultamento del raziocinio, nè il risultamento dell'esperienza.

Nulladimeno egli sostiene, che queste conclusioni possono esser tirate con un grado di certezza uguale a quello che lo spirito umano può ottenere in un genere quale che siasi. L'opinione che ci formiamo relativamente a' talenti de' nostri simili, ed eziandio la semplice credenza, che gli altri uomini sono esseri intelligenti, non son fondate, se non che su conclusioni, in cui giudichiamo del disegno dagli effetti che esso produce ».

La prova dell'esistenza di Dio è dunque, secondo il signor *Dugald-Stewart*, poggiata su questi due principj soggettivi, i quali non sono nè principj identici o assiomi, nè illazioni di alcun raziocinio, nè dati sperimentali: essi sono: 1.° Tutto ciò che comincia ad esistere dee avere una causa; 2.° Una combinazione di mezzi cospiranti verso un fine particolare è l'effetto di una causa intelligente.

§ 201. L'esistenza di tutti gli esseri, niuno escluso, è dunque in questa filosofia poggiata su di alcuni principj che si riguardano come *principj del senso comune*. È questa, lo dico con sincerità, una base troppo debole e vacillante. Il criticismo profittò di questa dottrina, e con una conseguenza rigorosa dedusse tutte le illazioni, che ci tolgono qualunque conoscenza delle cose in sè stesse, e ci lasciano un circolo di apparenze e d'illusioni.

Se i principj di cui parliamo non sono analitici, essi debbono necessariamente esser sintetici; cioè tali in cui il predicato si aggiunge all'idea del soggetto. L'esistenza dunque de' giudizj sintetici *a priori* è incontrastabile: il filosofo è per ciò obbligato di risolvere il seguente problema: *Come son possibili i giudizj sintetici a priori?* È certo, che vi son de' giudizj sintetici sperimentali: ora questi non sono possibili, se non

che per mezzo della visione empirica; come, per cagion d'esempio, possiamo giudicare, che l'acqua estingue la sete, e che nutrisce le piante e gli animali, perchè vediamo coll'esperienza che la cosa è così? La visione empirica rende dunque possibili i giudizj sintetici empirici. Se ne' giudizj sintetici il predicato non può trovarsi nel concetto del soggetto è necessario che si abbia un altro mezzo per aggiungervelo; e questo mezzo non può esser altro se non che una visione. Se questa è empirica, cioè unita alla sensazione, il giudizio che ne risulta sarà sintetico empirico. Da ciò segue, che per avere de' giudizj sintetici *a priori* è necessaria una visione *a priori*. Ma è essa possibile una visione *a priori?* Non si può vedere una cosa se questa non ci è presente, ed in tal caso la visione è empirica non *a priori*. La visione *a priori*, dice *Kant*, non è possibile, se non che come forma, cioè come modo della visione empirica. I nostri modi di vedere debbono essere *a priori* in noi; ed essi possono chiamarsi *visioni pure;* e per mezzo di tali visioni son possibili i giudizj sintetici *a priori*.

E per venire più davvicino al principio della causalità, ecco come, secondo *Kant*, è esso possibile in noi. Il tempo è la forma del nostro senso interno: noi non possiamo percepire gli oggetti sensibili, se non che nel tempo; quindi ogni avvenimento dee da noi esser percepito in seguito di un altro avvenimento. Ma acciò la successione delle nostre rappresentazioni degli oggetti sensibili fosse una successione *oggettiva*, non già solamente *soggettiva*, è necessario, che l'ordine della successione fosse determinato da una legge; vale a dire è necessario, che uno degli avvenimenti preceda, e che l'altro segua. Ora ciò che determina quest'ordine è appunto la legge di causalità: tosto che uno degli

avvenimenti è riguardato come causa, e l'altro come effetto, il primo dee precedere il secondo. La legge di causalità è dunque, conclude *Kant*, una condizione formale dell'esperienza. I giudizj sintetici *a priori*, in conseguenza, non sono possibili se non che come condizioni formali dell'esperienza possibile. Vedete il passo di *Kant* nel § 37 del terzo volume di questo Saggio, pag. 118.

Tutte queste osservazioni possono far conoscere su l'importante problema della realtà delle nostre conoscenze, le differenze essenziali fra la scuola di Scozia e quella di *Kant*; e far rilevare gli equivoci presi da uomini rispettabili pe' loro lumi e pe' loro elevati talenti, come è il signor *Dugald-Stewart*. L'importanza della materia mi giustifica di essermi trattenuto alquanto su di quest'argomento.

Ciò serve ancora a far chiaramente conoscere la mia filosofia su lo stesso oggetto, ed a porre il lettore filosofo nello stato di giudicare, se io ho posto le solide basi per la vera filosofia dell'esperienza.

Io fo poggiare tutta la realtà della nostra conoscenza sul fatto primitivo della coscienza di noi stessi. Io convengo con *Kant* contro la scuola di Scozia, che l'ordine trascendentale o *a priori* è interamente ideale, e che non si può stabilire alcuna esistenza in forza di sole nozioni e di soli principj *a priori*; ma pongo contro di *Kant*, che l'esperienza ci somministra non solamente conoscenze fenomeniche, ma eziandio conoscenze assolute.

La scuola di Scozia insegna, ed in ciò conviene col criticismo, che noi non abbiamo il sentimento immediato, se non che delle nostre modificazioni, non già del soggetto di queste modificazioni, cioè del proprio me. Io ho cercato di stabilire il contrario, cioè, che noi

abbiamo il sentimento intimo ed immediato del nostro essere; e che il sentimento interiore prende insieme non solamente le nostre modificazioni, ma eziandio il soggetto di queste modificazioni, cioè il proprio *me*.

Il signor *Dugald-Stewart* confessa, che la percezione del proprio essere è inseparabile dal sentimento di ciascuna sensazione e di ciascuna modificazione. Ora io gli domando: Su qual fondamento egli insegna, che il proprio essere non può esser l'oggetto immediato dello stesso sentimento delle modificazioni, e perchè ricorre ad una facoltà di percezioni distinta dall'interna sensibilità? Io non vedo alcun motivo di questa distinzione, ed ho per ciò il diritto di riguardarla come gratuitamente posta; e per ciò di rigettarla. Io ritrovo nel mio spirito una passibilità ed un' attività: io dò alla prima il nome di *sensibilità*, ed alla seconda quello di *intelletto* o d'*intelligenza*. Se la percezione del mio essere appartiene alla prima, come il signor *Dugald-Stewart* par che ne convenga, io debbo ammettere, come una verità primitiva, il sentimento intimo ed immediato del mio essere, cioè del soggetto stesso delle modificazioni che hanno luogo in me.

Se io non posso avere il sentimento intimo di me stesso; se una percezione, la quale si associa al sentimento delle mie modificazioni, mi rivela il proprio *me*, con qual diritto posso assicurare la realtà dell'oggetto di questa percezione? Posso io, ne' primi istanti della mia esistenza intellettuale, percepire necessariamente oggetti che non mi sono presenti? Lo spirito può egli creare l'esistenze primitive, invece di vederle? Porre col signor *Dugald-Stewart*, che noi non possiamo avere la stessa intima convinzione dell'esistenza del proprio essere, che abbiamo dell'esistenza delle nostre modificazioni, non è forse giustificare il più temerario scetticismo?

Lo spirito non può percepire necessariamente ciò che non è; ed un oggetto, che a lui non si manifesta, è per lui un niente. Il nostro *io* si dee dunque manifestare alla coscienza immediatamente, per poter essere percepito: esso è dunque l'oggetto immediato del sentimento interiore, il quale prende insieme il *me* e le sue maniere di essere.

Le idee di modificazione e di soggetto sono idee relative: da ciò segue, che l'una non può aversi senza dell'altra; come non si può avere l'idea di padre senza quella di figlio. Ora, o le modificazioni, che sono l'oggetto del senso intimo, hanno qualche cosa in sè, che obbliga lo spirito a riferirle ad un soggetto, o nulla hanno di ciò: in questo secondo caso la relazione di queste qualità ad un soggetto non può presentarsi come necessaria ed irresistibile, il che è contrario al fatto stesso riconosciuto dal sig. *Dugald-Stewart*; nel primo caso il sentimento interiore le sente come modificazioni: ciò vale quanto dire, che le sente unite al soggetto: ciò è dire, che abbraccia in un unico sentimento il soggetto e le modificazioni. Così lo spirito non può avere il sentimento di alcune modificazioni come passioni, senza aver quello di un soggetto passivo e di un soggetto attivo.

Similmente ho io stabilito che noi non abbiamo solamente la percezione immediata delle qualità relative della materia; ma che l'abbiamo eziandio del soggetto a cui riferiamo queste qualità; e che ogni sensazione è il sentimento di questo soggetto vestito delle qualità relative.

Nella mia filosofia dunque le verità dell'esistenza del *me*, e della materia son verità primitive ed assolutamente sperimentali. La nozione di sostanza non è per ciò una nozione *a priori*, come pretendono *Kant* e

Dugald-Stewart; essa è una nozione oggettiva, che deriva dall'esperienza.

I principj, che non sono nè verità sperimentali nè assiomi, cioè verità identiche, non hanno luogo nella mia filosofia. Ho dato una dimostrazione apodittica del gran principio della causalità; e l'analisi dell'idea del tempo ha servito a quest'importante oggetto. Il signor *Dugald-Stewart* dice, che *Hume* mostrò che i filosofi, che han voluto dimostrare la causalità, hanno ignorato lo stato della quistione. Non si tratta di sapere, *se ciò che è prodotto ha bisogno di una causa produttrice o efficiente; ma se ciò che incomincia ad esistere è una cosa prodotta.* Quest'obbiezione non ha alcun valore contro la mia dimostrazione della causalità; poichè io ho dimostrato l'identità di queste due nozioni, *di ciò che incomincia ad esistere, e di ciò che è prodotto.* Ciò che incomincia ad esistere dee essere preceduto o da qualche essere o da un tempo vôto; poichè se non è preceduto nè da un essere nè da un tempo vôto, l'essere di cui si parla è la prima realtà, è il primo essere, e di lui non cade questione, che non ha alcuna causa della sua esistenza; ma di un tal essere non può dirsi che *incominci ad esistere*, poichè questa nozione d'incominciamento d'esistenza contiene una *priorità* riguardo all'essere che incomincia ad esistere. Ora ciò che precede un essere, che incomincia ad esistere, non può essere un tempo vôto; poichè un tal tempo è una chimera: l'essere che incomincia ad esistere è dunque preceduto da un altro essere quale che siasi. Ma come un essere può precedere un altro? Forse perchè esiste in un istante antecedente all'istante, in cui comincia ad esister l'altro? Ciò non può essere, poichè si suppone una durata distinta delle cose che esistono; il che ho dimostrato esser falso ed assurdo.

L'essere che precede quello che incomincia ad esistere lo precede per una *priorità di natura;* perchè il secondo è prodotto dal primo, ed il primo è la causa del secondo. Così ho stabilito la legge di causalità; e spero che i pensatori conosceranno l'importanza della mia dimostrazione per tutta la filosofia.

Per mezzo del principio della causalità ho dimostrato l'esistenza di Dio. Questo principio contiene, che la causa di ciascun effetto dee esser sufficiente a produrlo. Ho mostrato, che una causa cieca è insufficiente a produrre alcuna cosa che sia contingente. In conseguenza il principio, che una combinazione accidentale di alcune date cose cospiranti ad un oggetto, è l'effetto di un'intelligenza, è una conseguenza evidente del principio di causalità. L'esistenza di Dio è dunque appoggiata nella mia filosofia, non già su quei principj precarj del senso comune di cui parla la scuola di Scozia; ma su le verità sperimentali combinate colle verità identiche.

§ 202. Le osservazioni precedenti credo che mi dieno il diritto di concludere: 1.° Che il signor *Dugald-Stewart* non ha riconosciuto il merito dell'originalità del criticismo; 2.° Che egli non ha veduto la relazione che passa fra la dottrina di *Reid* e quella di *Kant;* 3.° Che egli non ha bene stabilito la realtà delle nostre conoscenze.

Il signor *Degerando* si è molto occupato del Criticismo; esporrò le sue riflessioni, e profitterò de' suoi lumi. Egli scrive: « L'intenzione del sistema di Kant è di terminare le tre lunghe guerre che desolano l'impero della filosofia; quelle che si sono elevate fra il dommatismo e lo scetticismo; fra le dottrine razionali e le dottrine sperimentali, fra l'idealismo ed il materialismo. Questo filosofo ha dunque cercato un passag-

gio fra queste strade opposte; egli ha creduto di averlo scoverto, ed ha creduto di poter combattere tutti questi sistemi senza nulla improntare da alcuno di essi (1).

« Esaminando in primo luogo se il Criticismo è interamente sfuggito al dommatismo, osserveremo, che esso non ha forse il diritto di credersene perfettamente esente, almeno nelle sue proprie supposizioni. In effetto se il dommatismo consiste precisamente ad affermare prima di avere stabilito una prova ed un motivo legittimo per le affirmazioni, prima di aver determinato i loro limiti; se, da un'altra parte, i dati dell'esperienza non sono mica, secondo Kant, de' fatti primitivi, ma se l'esperienza ella stessa ha bisogno di una base de' principj stabiliti *a priori*, non è forse un dommatismo l'incominciare, sin dall'entrata della filosofia, a trattenerci di certi fenomeni, come sono *la sensazione, la percezione, l'azione degli oggetti su di noi, la nostra reazione su di essi, l'esistenza di certe facoltà intellettuali, l'esistenza stessa dell'intelligenza*, di stabilire in seguito certe massime su le condizioni e su le leggi che derivano dalla natura di questi fenomeni, di stabilire principalmente un principio così dilicato e così importante, come è il principio della distinzione fra il dominio dello spirito ed il dominio delle realtà, fra il dominio rispettivo di ciascuna facoltà; di comporre così tutte le premesse della filosofia di fatti che non possono esser dati se non che dall'esperienza, che non significano qualche cosa, se non che per coloro che gli hanno sperimentati? Se queste premesse non sono riconosciute per sè stesse,

---

(1) Degerando, Histoire comparée, etc., t. II, cap. XVI della prima edizione.

che cosa diviene tutto il sistema che riposa su di esse? Se son riconosciute, a qual titolo lo sono? Lo sono forse come un dato dell'esperienza? Allora l'esperienza può dunque sussistere per sè stessa, senza aver bisogno di appoggiarsi su questa critica che Kant vuol darle per base? Lo sono forse come autorizzate dalla testimonianza dell'evidenza o del senso comune? Allora perchè l'evidenza o il senso comune non potrebbero con ugual diritto giustificare delle verità simili?

« In un vocabolo ogni filosofia dee cominciare dall'ammettere come un fatto primitivo almeno l'esperienza de' fenomeni intellettuali; e se l'ammettere tali fatti è dommatizzare, come Kant lo suppone, egli stesso ha dommatizzato. Se si dice che Kant nelle sue premesse, non considera questi fenomeni, se non che come semplici ipotesi, tutta la sua filosofia diviene ipotetica, e resta a domandare, qual rapporto queste leggi ipotetiche di una conoscenza presa nell'ordine delle astrazioni, hanno colle leggi reali, che reggono le conoscenze di ciascun di noi (1). »

L'argomento, che l'illustre Francese, da me citato, ha addotto contro del criticismo, è esatto e senza replica. Per farne maggiormente sentir la forza ed estenderlo, io aggiungo alcune riflessioni. Un principio fondamentale della filosofia critica è: *Tutto ciò che nelle nostre rappresentazioni, secondo la testimonianza della coscienza, è necessario ed universale, viene dal soggetto; tutto ciò che è accidentale e variabile, viene dall'oggetto.* Ora facendo l'analisi di questo principio, esso suppone molte asserzioni gratuite, e prova, senza replica, il dommatismo di *Kant*.

---

(1) Op. cit., t. III, cap. XIII.

In primo luogo questo filosofo volendo spiegare la nascita de' fenomeni è obbligato a trasportarci al di là de' fenomeni e dell'esperienza. Egli suppone come due dati un soggetto in sè, ed oggetto in sè, ed una comunicazione quale che siasi fra l'uno e l'altro. Ora queste supposizioni sono, nel sistema di *Kant*, senza fondamento: su di qual motivo appoggia egli il soggetto in sè e l'oggetto in sè? forse come dati dell'esperienza? ma, oltre che l'esperienza non può darci, secondo lui, se non che fenomeni, questi due dati son posti innanzi qualunque esperienza, che dee spiegarsi per mezzo di essi. Saranno questi due dati posti come verità *a priori*? ma l'ordine *a priori* è secondo *Kant*, interamente ideale. Il soggetto e l'oggetto *noumeni* son dunque posti gratuitamente da *Kant*, ed egli dommatizza allora che, per ispiegar l'esperienza, parte da questi due dati.

Inoltre il principio, che il soggetto è la fonte, donde deriva il necessario e l'universale nelle nostre rappresentazioni; e l'oggetto la fonte del variabile e dell'accidentale è gratuitamente posto. Perchè l'oggetto non potrebbe inviare al soggetto una rappresentazione universale e necessaria? Ma domando di più: Un tal principio si pone *a priori*, perchè evidente per sè stesso? allora perchè l'evidenza non sarebbe un motivo legittimo de' nostri giudizj, senza aver bisogno della filosofia critica?

Finalmente, per l'applicazione di un tal principio, fa d'uopo ricorrere alla testimonianza della coscienza. Il raziocinio su di cui si aggira tutta l'estetica trascendentale è il seguente: *Tutto ciò che nelle nostre rappresentazioni è necessario ed universale, viene dal soggetto; tutto ciò, che, al contrario, è variabile ed accidentale viene dall' oggetto. Ora le rappresentazioni dello spazio e del tempo, sono, se-*

condo la testimonianza della coscienza, necessarie ed universali; esse vengono dunque dal soggetto, e sono a priori *in esso.*

La minore del recato sillogismo non è che un dato dell'esperienza: l'esperienza può dunque sussistere per sè stessa e somministrare delle verità primitive. La maggiore poi, se si pone come evidente per sè stessa, è pure appoggiata su la testimonianza della coscienza, la quale può solamente accertarci della presenza dell'evidenza.

Noi non possiamo concepire l'annientamento del proprio essere; poichè questo concepimento stesso supporrebbe la realtà dell'esser nostro, e quindi non potrebbe insieme concepire la non realtà di quest'essere. Da ciò segue, che non possiamo concepire l'annientamento di tutto ciò che, per la costituzione della nostra natura, è costantemente ed indelebilmente legato col sentimento del proprio essere. Or tale è appunto l'idea di uno spazio indefinito che ci circonda, e di una successione indefinita, che precede qualunque stato dell'esser nostro, a cui la memoria può giungere. Da ciò ha origine la necessità delle così dette visioni dello spazio e del tempo, come ho spiegato nell'analisi di queste idee nel volume antecedente di questo Saggio, ove ho mostrato la loro oggettività. L'oggetto può dunque somministrare al soggetto alcune idee indelebili e necessarie; ed il principio kantiano non solamente è gratuito, ma eziandio è falso. L'oggetto stesso, in fatti, presente al soggetto, secondo la dottrina da me stabilita in varie parti di quest'opera, qualche cosa costante ed invariabile, e qualche cosa accidentale e passeggiera. Il proprio essere è incessantemente presente a sè stesso, ed una serie di stati successivi è costantemente legata al sentimento del proprio essere, come

è legata un' estensione che ci limita. Le nostre particolari modificazioni nascono e spariscono, come nascono e spariscono per noi i varj corpi della natura; e l'estensione ci si mostra per qualche tempo spogliata de' colori e della solidità. Quindi possiamo concepire annientate tutte le cose; ma non possiamo concepire annientati il proprio essere, lo spazio ed il tempo.

Buhle si è dunque ingannato scrivendo, che non essendo possibile di spiegare come il necessario nelle nostre rappresentazioni possa derivare dall' esperienza, la filosofia critica sarà tranquilla a riguardo della guida che essa segue nelle sue ricerche.

Concludiamo intanto con *Degerando*, che il Criticismo ha principiato dal dommatismo, ed ha terminato con lo scetticismo.

§ 203. « Lo scetticismo in effetto non può desiderare altra cosa di più di quello che gli accorda la filosofia critica. Alcuno scettico non ha mai pensato a contrastare che vi sieno delle apparenze. Lo scetticismo si è limitato a dubitare che queste apparenze corrispondano ad alcune realtà: non possono affatto esservi conoscenze, se non vi sono oggetti conosciuti: la conoscenza non è che un nome vano, se non è la conoscenza di qualche cosa. Questi oggetti Kant ce li toglie successivamente, togliendoci tutte le realtà; perchè un oggetto è nulla se esso non è qualche cosa reale: non vi è mezzo termine fra il nulla e la realtà. Se non possiamo conoscere ciò che gli oggetti *sono in sè stessi*, se non conosciamo degli oggetti, se non che quello che abbiamo ad essi improntato, non son mica gli oggetti ciò che noi conosciamo. Se tutta la nostra scienza non è composta che di apparenze, la nostra scienza tutta intera è vana; perchè non le rimane ancora un termine di comparazione, a cui possa riferire

queste apparenze, per esaminare ciò che hanno di giusto o d'illusorio. La filosofia di Cartesio cominciava dal dubbio, e terminava al dommatismo; quella di Kant ha fatto precisamente tutto il contrario.

« Un kantiano intanto ci opporrà l'apparecchio delle leggi che presiedono all'applicazione successiva delle *forme intellettuali*, leggi necessarie, egli dice, che assicurano il legittimo impiego di queste forme. Ma non personifichiamo mica le astrazioni: la sensibilità, l'intendimento, la ragione non sono se non che l'*Io*, il quale sente, paragona, ragiona; l'intelligenza, in un vocabolo, è l'*io conoscitore*. Le leggi non possono essere più vere e più reali delle funzioni da cui son derivate: queste funzioni non possono essere più vere e più reali del soggetto, del *me* che l'esegue, e delle proprietà che lo rendono capace di eseguirle. Ma quest'*Io*, questo soggetto, la sua esistenza, le sue proprietà non sono se non che apparenze. Il mondo soggettivo non è, se non che un mondo di apparenze: le leggi che lo reggono non saranno dunque affatto leggi reali, ma leggi apparenti ancora, che serviranno, se si vuole, per applicare alcune apparenze (le forme intellettuali) ad altre apparenze (la materia), e noi ci saremo così raggirati in un circolo di apparenze, cercando un punto di appoggio che ci permetta di fissarle, e non trovando questo punto in alcuna parte, nè al di dentro nè al di fuori (1). »

I filosofi kantiani pretendono, che la filosofia, riguardo al suo procedimento, può essere o *dommatica* o *scettica* o *critica*; e che *Kant* sia l'inventore della filosofia critica. Se la filosofia, eglino dicono, pone dei

(1) Degerando, loc. cit.

principj e delle verità da questi principj dedotte, è dommatica. Se essa rigetta la certezza de' principj e svela la loro insufficienza, e senza procedere più lungi rimane nello stato di sospensione e di dubbio, è scettica. Se essa finalmente, dopo di avere riconosciuto l'insufficienza de' principj della filosofia dommatica, non si arresta alla sospensione del giudizio; ma procedendo più oltre ricerca, come nascono i sistemi illusorj, e perchè i principj della filosofia dommatica sono insufficienti, in tal caso è critica.

Questa pretensione de' kantiani è falsa ed assurda insieme.

La filosofia scettica differisce, per certi lati, dal pirronismo e dalla dottrina dell'Accademia. *Pirrone* pretendeva dimostrare, che nulla poteva esser dimostrato: non solamente, secondo lui, l'uomo nulla sa, ma egli non può giammai sperare di sapere qualche cosa. *Pirrone* non dubitava affatto; egli rigettava tutto.

L'Accademia media, fondata da *Clitomaco*, insegnava, che nulla si può affermar con certezza, e che questa proposizione stessa del dubbio universale non può mica esser affermata. La terza Accademia credeva, che il probabile era l'ultimo termine dell'umana scienza.

La filosofia scettica non diceva, che l'uomo nulla può con certezza conoscere, ma diceva solamente, che l'uomo sino al presente nulla conosceva con certezza. Esso ammetteva delle apparenze; ma tutte queste apparenze erano su la stessa linea, e l'una non aveva maggior realtà dell'altra; non riconosceva per ciò il probabile in alcuna parte.

Premesse queste distinzioni, e venendo al criticismo, si vede che *Kant* è perfettamente di accordo con *Pirrone;* poichè pretende di provare, che le cose in sè

sono perfettamente incomprensibili all'uomo, il quale non può giammai sperare di conoscerle in un modo quale che siasi. Si vede ancora, che *Kant* conviene con lo scetticismo, nel non ammettere altra cosa, se non che apparenze. La dottrina di questo filosofo non si distingue dunque dal pirronismo e dallo scetticismo, se non che pel modo particolare, con cui *Kant*, risalendo all' origine degli elementi semplici delle nostre conoscenze, cerca di stabilire l'*acatalepsia* del pirronismo, e la *fenomenologia* dello scetticismo.

Da ciò segue, che il criticismo cade cogli stessi colpi co' quali son caduti il pirronismo e lo scetticismo. Abbiamo veduto che *Kant* dommatizza, e che gli è obbligato di ammettere, per appoggiare le sue proposizioni, gli stessi motivi della filosofia dommatica. Abbiam osservato ugualmente, che la *fenomenologia* è assurda. Un fenomeno suppone necessariamente due realtà; quella del soggetto, a cui qualche cosa apparisce; quella della cosa che al soggetto si mostra, sebbene non esista nel modo in cui si mostra, e quella della stessa apparenza nel soggetto. Non vi ha mezzo fra la realtà ed il nulla. Un fenomeno è realtà in sè stesso, è fenomeno relativamente all' oggetto a cui la percezione si riferisce. Un fenomeno è ciò che esiste solamente nelle nostre percezioni. Il fenomeno suppone dunque la realtà delle nostre percezioni; e per ciò del soggetto che percepisce. Il rompimento del remo immerso nell' acqua è un fenomeno: questo rompimento esiste nella nostra percezione solamente; ma la nostra percezione del rompimento è reale, e l'*io*, in cui la percezione esiste, è reale ancora, ed il remo è reale, sebbene il rompimento non sia reale.

§ 204. *Ancillon* sembra di confessare il dommatismo e lo scetticismo di *Kant;* intanto ci presenta su

quest' oggetto de' giudizj che sembrano contraddittorj l'uno all'altro. Egli scrive: « Si è in un modo strano abusato dalla *fenomenologia*. Se le intuizioni e le sensazioni non ci offrono che fenomeni, se le nozioni nelle quali si collocano, ed i principj, co' quali si uniscono non sono ancora se non che fenomeni costanti del senso interno, se l'*io* stesso non è che un fenomeno, quale è dunque finalmente l'essere reale a cui tutte queste apparenze appariscono? Questo complesso di fantasmi rassomiglia al banchetto di Barmecide nelle Novelle Arabe, che ad una tavola vôta serviva di cibi immaginarj in vasi immaginarj (1).

« Le nostre rappresentazioni, le nostre intuizioni, le nostre sensazioni, le nozioni, i desiderj, le azioni, formano una catena continua. Questa catena sembra sostenuta da qualche cosa *invisibile*, che riunisce in sè tutti questi differenti fenomeni. Quest'*io*, non so che d'invisibile che sostiene tutto, e che esso stesso non è sostenuto da alcuna cosa, noi lo nominiamo *anima*, e la scienza, che c'insegna ciò che avviene nell'anima, l'appelliamo *psicologia*. Prendendo questa via, per cercare di conoscer l'anima, noi non possiamo nè vogliamo penetrar la sua essenza, ma la consideriamo come un *fenomeno durevole*, che è il fondamento, o almeno la condizione prima di tutti i fenomeni transitorj e passeggieri (2). »

L'*Io* è dunque un fenomeno, secondo *Ancillon*; e questo filosofo ammette qui la *fenomenologia*, che riguarda come assurda in altro luogo. Come non esser

---

(1) Ancillon, Melanges, etc., t. II, Fragm. phil., système, pag. 202.

(2) Id., Sviluppamenti del *me* umano, c. I.

sorpreso da questa contraddizione? Ma io ritrovo nel Saggio su l'Infinito un altro passo dello stesso filosofo, che merita di esser qui rapportato: « Gli esseri non sono per noi altra cosa se non che fenomeni: noi siamo fenomeni a' nostri proprj occhi; ma chi dice fenomeno suppone che vi sia qualche cosa nascosta sotto il fenomeno, *la quale non si rivela a noi, se non che imperfettamente, che ci presenta una delle sue faccie, e ci nasconde il segreto della sua natura* (1). »

Da ciò io concludo, che il vocabolo *fenomeno* è ambiguo, e che il filosofo è obbligato di far conoscere il senso in cui lo prende. Si chiama fenomeno ciò che non esiste affatto fuori del nostro spirito: in questo senso i colori, gli odori, i suoni, ec., in quanto sensazioni ne' corpi son fenomeni, poichè queste cose non sono realmente ne' corpi, ma sono nostre maniere di essere, che noi riferiamo al di fuori di noi. Un corpo che si vede, senza esservi, dietro lo specchio, è un fenomeno. Il sole, che si tuffa nel mare è un fenomeno in questo primo senso. Si chiama eziandio *fenomeno* ciò che esiste quale noi lo percepiamo; ma che involve in sè ciò che a noi non si manifesta, in altre parole, ciò che si mostra a noi imperfettamente; ma che nulla di meno è reale in quanto a noi si mostra. Così l'anima si mostra al nostro senso interno, come il soggetto delle diverse maniere di essere che hanno luogo in noi: essa è realmente tale, vale a dire è realmente il soggetto delle nostre interne affezioni; ma noi non sappiamo determinare in che consiste questo soggetto; non conosciamo mica la sua essenza; questa non si rivela a

(1) Op. cit., tom. I, pag. 8.

noi. Io, nulla di meno, mi guarderei bene, parlando dell'anima, di chiamarla, come fa *Ancillon*, un fenomeno costante del senso interno, per non potermisi imputare la *fenomenologia* che questo filosofo rigetta; e me ne guarderei specialmente in un tempo in cui i risultamenti scettici del criticismo comandano su l'oggetto un linguaggio di cui non possa abusarsi. Il signor *Degerando* chiama eziandio molte volte la coscienza di noi stessi un fenomeno. Questo filosofo riguarda la coscienza, e tutti i fatti del pensiere, come reali: perchè dunque si serve del vocabolo ambiguo di fenomeno? Non sarebbe maggior precisione il chiamar la coscienza un fatto?

« I due X invisibili che, sotto il velo, erano i principj segreti di tutte le operazioni dell'anima nel sistema di Kant, l'uno de' quali era l'incognita nascosta sotto il soggetto, l'altro l'incognita nascosta sotto l'oggetto, e che tutti e due si credevano dati con certezza, son disparsi sotto il dommatismo inesorabile e dispotico dei successori di questo grand' uomo (1). »

Piano, di grazia: quando s'incomincia col dommatizzare, qual meraviglia che si neghi ciò che arbitrariamente si pone? Acciò il soggetto e l'oggetto fossero dati con certezza, bisognava, che *Kant* ammettesse i dati sperimentali come verità primitive e reali. Ora ciò è direttamente contrario alla sua filosofia, la quale pretende di essere stabilita *a priori*, e non riconosce ne' dati sperimentali, se non che conoscenze meramente fenomeniche.

Il passo che segue dello stesso *Ancillon* dimostra l'esattezza di quest' osservazione: « La filosofia critica

(1) Ancillon, Saggio su lo scett., pag. 65.

parte da un fatto; ella suppone che il soggetto e l'oggetto le son dati; ma ciò facendo essa ha l'aria di fare una supposizione arbitraria, e nello sviluppamento del suo sistema contrasta successivamente la realtà al soggetto ed all'oggetto, e le si domanda, che cosa rimane dunque di reale? Ciò richiede una spiegazione.

« Questa filosofia aveva riconosciuta, presa, e fatta risaltare la dualità primitiva del *me*, e del *non me*, ed aveva perfettamente stabilito che, per determinare ciò che noi possiamo conoscere, e principalmente se possiamo conoscere ciò che gli esseri sono in sè stessi, bisognava distinguere di una maniera incontrastabile ciò che nell' unità della rappresentazione appartiene al soggetto, e ciò che appartiene all'oggetto, e che noi nulla possedevamo, se non che sotto benefizio d' inventario, sintanto che non si fosse definitivamente pronunciato su questa quistione.

« Quando l'Autore di questa filosofia non avesse reso altri servizj alla scienza, se non che di elevare questo grande ed eterno dubbio con tutta la forza, e la evidenza possibile, e di provare, che tutti i filosofi sino a lui avevano fatto una petizione di principj, applicando i principj con una intera confidenza, prima di aver esaminato la loro realtà, o avevano risoluto la quistione dell' origine de' principj di una maniera poco soddisfacente, egli meriterebbe, dalla parte di tutti coloro che pensano, una riconoscenza immortale.

« Ciò che era più difficile, non era mica, di stabilire la dualità primitiva, ma di fare al soggetto ed all' oggetto la sua parte, e di fargliela di una maniera rigorosa ed irrevocabile. Il principio, di cui l'Autore della filosofia critica si è servito, per regolare questa separazione di beni, suppone che questa separazione di beni si è già fatta: sintanto che non ha avuto luogo,

questo principio non saprebbe servire di cruciuolo. Egli ha detto: Ciò che è universale e necessario nelle nostre rappresentazioni appartiene al soggetto; ciò che vi ha di variabile e di particolare, appartiene all'oggetto, e la realtà risulta dall'unione dell'uno e dell'altro; ma il soggetto è un fenomeno a' suoi proprj occhi; la sua natura intima gli è così incognita, come quella dell'oggetto; egli è esso stesso variabile in quelle delle sue rappresentazioni, che ci sembrano costanti; egli potrebbe ancora avere altre variazioni possibili: non si vede dunque affatto, perchè il soggetto dee essere, piuttosto che l'oggetto, il principio di ciò che vi ha di necessario e di universale nel sistema delle nostre rappresentazioni. Ove è dunque la realtà, se l'*Io* è un fenomeno, ed il *non-Io* un fenomeno?

« Se voi la domandate, l'*Io* vi rinvia all'oggetto, perchè le forme, le categorie, le idee, non sono alcuna cosa senza la materia che i sensi forniscono; ma, da un altro lato, se voi domandate la realtà all'oggetto, l'oggetto vi rinvia al *me* o al soggetto, perchè non vi ha alcuna intuizione possibile senza le forme, alcun giudizio non l'è senza le nozioni, e la catena de' ragionamenti va finalmente a terminare alle idee.

« Qual è la conseguenza naturale di questo scambievole rinvio? è, che il soggetto nulla è di reale, e che l'oggetto nulla è di reale: che l'*Io* è un fenomeno, e che il *non-Io* è ugualmente un fenomeno. Come l'unione mistica di questi due fenomeni, il matrimonio di queste due ombre, potrebbe produrre la realtà (1)? »

La filosofia critica non può mica principiare da un fatto. Se essa principiasse da un fatto, sarebbe una fi-

(1) Saggio su gli ultimi sistemi di metafisica in Alemagna.

losofia sperimentale; laddove essa si vanta di essere una scienza interamente *a priori*, e di escludere dalle sue premesse i dati sperimentali.

Inoltre essa si propone di spiegare la nascita de' fenomeni; dee perciò partire dalle condizioni, e da' principj de' fenomeni. Essa parte, in conseguenza, dalle realtà in sè, da' noumeni. Ma come ella pone i noumeni? Non può porli, che come una supposizione gratuita, poichè, secondo la dottrina critica, niuna realtà può essere stabilita *a priori*. *Kant* principia dunque a filosofare col dommatismo.

Esaminando questo Filosofo l'origine degli elementi delle nostre conoscenze insegna, che il soggetto non somministra, se non che alcune forme vôte di realtà, e che l'oggetto non somministra, se non che una materia priva ugualmente di qualunque oggettività. Dalla combinazione poi di questi elementi privi di oggettività sorte fuori l'esperienza, la quale non ci somministra, se non che mere apparenze. Noi non possediamo dunque, secondo il Criticismo, se non che apparenze. Le cose in sè stesse sono per noi incomprensibili. *Kant* dunque, dopo di aver cominciato col dommatismo, termina con lo scetticismo.

Egli aveva principiato dal porre alcune realtà in sè come principj primi de' fenomeni; ma nella conclusione generale della sua critica, queste realtà scompariscono affatto. Esse non sono nè sostanza, nè accidente, nè causa, nè effetto; nè esistenti, nè non esistenti, nè possibili, nè impossibili, nè estesi, nè semplici, poichè tutte queste nozioni soggettive sono in sè vôte di realtà. Questi noumeni dunque, che *Kant* pone da principio gratuitamente, come base del suo edifizio, divengono, nella conclusione dell'opera, uguali a zero; e perciò tutto l'edifizio cade irreparabilmente in ruina.

Il dommatismo, e lo scetticismo son tutti e due condannati dal Tribunale della sana Ragione. Essi si distruggono fra di essi. Il Criticismo è dunque assurdo.

Nel Capitolo secondo del primo Volume di quest'Opera, abbiamo stabilita la distinzione fra le conoscenze universali *a priori* e le conoscenze universali sperimentali. Abbiamo fatto vedere, non esser necessario, per le prime conoscenze, che le idee, che ne sono gli elementi, sieno ancora *a priori* nello spirito. Io rimando il lettore a quel Capitolo.

§ 205. Seguiamo a riferire, ed esaminare le considerazioni di *Degerando* sul Criticismo.

Nella pura ragione sola bisogna, secondo *Kant*, cercare le cause prime di ogni sapere dell'uomo: il razionalismo è perciò il metodo di filosofare di questo filosofo. Ma ponendosi avanti di qualunque esperienza, con quali materiali può egli formare il sapere umano? Il principio di contraddizione e d'identità suppone alcune nozioni su le quali si applica; ma dopo di ciò non può esso essere, secondo *Kant*, il principio del sapere; poichè, limitandosi ad affermar lo stesso dello stesso è sterile, e non può far nascere il sapere umano. Esso è dunque solamente il principio logico del pensiere. Dove ritroveremo noi le cause prime della scienza, se non che in alcuni principj sintetici? La quistione: Come son possibili i giudizj sintetici *a priori*? è dunque la prima quistione, da cui *Kant* ha creduto di dover principiare. Il tempo, e lo spazio sono visioni *a priori*. L'applicazione delle dodici categorie, che sono i concetti *a priori* dell'intelletto, alle visioni del tempo e dello spazio, rende possibili i giudizj sintetici *a priori*; e ci dà così una conoscenza anticipata e formale degli oggetti, e la base dell'umano sapere.

« Quanto al razionalismo, Kant ne approva troppo espressamente le massime. Non solamente egli rifiuta di ammettere, come un dato, la conoscenza immediata dell'esistenze, ed i fatti sperimentali; non solamente annunzia il disegno di fondar l'intera filosofia *a priori*; ma, sorpassando ancora tutto ciò che i razionalisti i più arditi avevano sino allora avanzato in favore delle prerogative della speculazione, egli vuole, che si stabilisca su di principj *a priori* la conoscenza in generale, ed ancora la stessa possibilità della conoscenza. *La filosofia ha bisogno di una scienza, che determini a priori la possibilità, i principj, ed i limiti di tutte le conoscenze.* Tale è la proposizione, che Kant stabilisce nella sua introduzione come la pietra angolare del suo sistema. Intanto egli ha avuto il sentimento della sterilità perfetta, alla quale il razionalismo si condanna, non permettendo alle verità speculative di contrarre co' fatti quella spezie di unione, che sola assicura la fecondità della scienza. A fine di sfuggire a questa conseguenza inevitabile, egli ha immaginato certi principj, che sono insieme *sintetici*, ed *a priori*: *a priori*, perchè sono puramente razionali, ed indipendenti dall'esperienza; *sintetici*, dice egli, perchè non si limitano mica all'identità, ma estendono le idee, a cui essi aggiungono.

« Tali principj sarebbero sicuramente una cosa molto preziosa pel razionalismo, perchè permetterebbero di tirare da alcuni assiomi le conseguenze le più estese di aggiungere alle idee ciò che esse non racchiudono affatto; e per la stessa ragione di dare alle conseguenze maggior estensione che alle premesse. Noi siamo molto disposti a convenire, che i metafisici si hanno sovente creato di tali principj, o piuttosto, che eglino hanno usato de' principj identici, come se

questi fossero sintetici. Ma aggiungeremo, che questa estensione non è giammai stata, se non che l'effetto degli equivoci, che essa è l'abuso del raziocinio, non già la sua proprietà.

« In effetto, un principio sintetico *a priori*, tale quale Kant lo suppone, è una cosa contraddittoria alle nozioni fondamentali in una sana logica. Se io m'isolo interamente dalla esperienza, per racchiudermi nella sfera delle mie proprie idee, e che io voglia allora affermare una idea B, di un'altra idea A, qual altro legame, se non che l'identità posso io stabilire legittimamente fra di esse? Con qual diritto posso io unirle, se non che riconoscendo, che B è uguale ad A, o ne fa almeno parte, se non che ritrovando B in A per una trasformazione di termini, che l'esprimono? E se B eccede realmente A in estensione, in valore, come posso io attribuire ad A come sua proprietà questo eccesso di B, che non trovo punto in A stesso? L'esempio stesso, a cui Kant ha ricorso, conferma questa verità semplice: 7 + 5 = 12 non è che un principio identico. Egli basta, per renderlo analitico, secondo il linguaggio di Kant, di trasportare l'equazione senza nulla cambiare, non dico a' due termini, che la compongono, ma eziandio al rapporto che li unisce: 12 = 7 + 5 è ancora lo stesso principio, ed esso diviene analitico, secondo Kant, poichè decompone l'idea 12.

« Questo principio non aggiunge cosa alcuna all'idea di 7, nè a quella di 5. Esso lega il valore = 12 alla loro riunione. È questa una identità, è lo stesso numero sotto due espressioni, è la stessa idea numerica, espressa qui per due segni, là per un solo; è l'identità di un tutto colla riunione delle sue parti (1). »

(1) Degerando, loc. cit.

Ciò che dice il Filosofo francese, che ho citato, su l'impossibilità de' giudizj sintetici *a priori* è interamente esatto. Ma ciò che egli soggiunge riguardo all'esempio aritmetico, con con cui *Kant* cerca di provare l'esistenza de' giudizj sintetici *a priori*, è interamente alieno dal pensiere di *Kant*; ed in conseguenza il signor *Degerando* non risponde all'argomento del Filosofo prussiano. Io ho recato il passo di *Kant* nel Capo XIV, § 173, pagina 396 del secondo Volume di questo Saggio. Secondo il linguagggio di *Kant* un giudizio analitico è un giudizio identico. Ciò supposto, quando il signor *Degerando* dice, $7 + 5 = 12$ è un principio identico; secondo quale opinione egli parla? Secondo la sua, o secondo quella di *Kant?* Secondo quella di *Kant*, il giudizio enunciato non è mica identico; e perciò non è analitico; ma è un giudizio sintetico. *Egli basta,* continua il sig. *Degerando, per renderlo analitico, secondo il linguaggio di Kant, di trasportare l' equazione*: $12 = 7 + 5$. Qui il signor *Degerando* prende due equivoci: egli suppone, che, secondo *Kant*, un giudizio analitico può non essere identico; egli suppone di più; che secondo *Kant*: $12 = 7 + 5$, sia un giudizio analitico: or tutte e due queste supposizioni son false. *Kant* riguarda come giudizio sintetico tanto: $7 + 5 = 12$; che: $12 = 7 + 5$, nè si trova, nella sua opinione, alcuna diversità di giudizio nelle due espressioni.

La ragione, per cui questo filosofo riguarda tali giudizj come sintetici, si è, che nella nozione del soggetto non si ritrova, secondo lui, quella del predicato; ma il predicato, in tali giudizj, si aggiunge al soggetto: or come si aggiunge? per mezzo della visione pura del tempo, risponde *Kant*. È necessario il calcolo o la numerazione, acciò io conosca, se $7 + 5$ sia

= 12. Ora la numerazione non è possibile senza la forma pura del tempo: nel tempo dunque, conclude *Kant*, vedo l'unione del predicato al soggetto, ed i giudizj sintetici *a priori* son possibili per mezzo delle visioni pure del tempo e dello spazio. Confesso di esser molto sorpreso, come il sig. *Degerando*, il quale aveva letto, e compreso non solamente le opere di *Kant*, ma eziandio le principali opere sul Criticismo, abbia potuto prendere qui tali equivoci.

Io ho dimostrato nel Capo VII, § 41 del terzo Volume di questo Saggio, che la proposizione 7 + 5 = 12 esprime un giudizio identico o analitico. Io ho fatto conoscere nel Capo antecedente di questo quarto Volume, un equivoco grossolano di *Kant*, nel non distinguere nelle proposizioni identiche due specie d'identità, l'identità immediata, e l'identità mediata. La proposizione 7 + 5 = 12 ha una identità mediata.

Qui fa d'uopo notare ancora due altri equivoci di *Kant*. È certo, che il calcolo si esegue nel tempo; ma si conclude male dicendo, che le relazioni numeriche si vedono per mezzo dell'idea del tempo: questa non entra affatto in queste relazioni, nè nel raziocinio, con cui le relazioni si deducono. Non bisogna inoltre confondere l'operazione preliminare, con cui noi formiamo le premesse di un raziocinio, e prepariamo i termini della relazione col giudizio, il quale percepisce una identità fra l'illazione e le premesse. L'atto di questo giudizio è indivisibile; ed in conseguenza non si fa successivamente.

Le proposizioni dell'aritmetica o sono immediatamente identiche, o mediatamente: esse non sono in alcun caso sintetiche, e ripugna di esserlo.

L'altro equivoco di *Kant* si è di confondere l'operazione sintetica, che prepara lo spirito al giudizio col giudizio stesso.

L'operazione sintetica, che compara una idea con un'altra, rende colla comparazione l'idea del soggetto comparata, o relativa; laddove antecedentemente alla comparazione l'idea era assoluta: ora *Kant*, negli esempj che adduce per i giudizj sintetici, prescinde dalla comparazione, e riguardando l'idea del soggetto come assoluta, non può certamente trovarvi il predicato; il quale è una relazione. Ma quando l'idea del soggetto diviene comparata, si tróva in essa il predicato, il quale è una relazione. Così, per esempio, *Kant* non trova nell'idea di linea retta la massima brevità, perchè prescinde dalla comparazione. La linea retta in sè stessa non racchiude il predicato di essere il più corto spazio tra due punti; ma lo racchiude in quanto è comparata con tutte le altre linee che son possibili fra gli stessi punti. Aveva io ciò spiegato nel § 80 del terzo volume di questo Saggio. Se l'Autore del Criticismo avesse fatto queste importanti osservazioni, avrebbe conosciuto come l'operazione sintetica della comparazione ci mena a nuove conoscenze, e come, senza sortire dall'identità, possiamo istruirci ragionando *a priori*.

Riguardo all'assurdità ne' giudizj sintetici *a priori*, io mando il lettore a' § 112 del primo Volume e 41 del terzo di quest'Opera. Riguardo al principio della causalità ho dimostrato, che un tal principio non è sintetico, come ha creduto *Kant*, ma identico.

Concludiamo: I giudizj sintetici *a priori* son assurdi, ed il razionalismo di *Kant* è irragionevole.

§ 206. Essendo il razionalismo direttamente contrario allo empirismo, dovrebbe attendersi, che *Kant*, avendo adottato il razionalismo, rigettato avesse l'empirismo. Ma egli ha amato di unire nella sua filosofia i sistemi i più contraddittorj. Egli ha principiato col

dommatismo, e terminato con lo scetticismo: ha principiato dal razionalismo, e vedremo che termina coll'empirismo.

« Quale scandalo agli occhi della intera scuola critica, se alcuno comparisse, ed osasse elevar questo dubbio, cioè: *Kant senz' accorgersene non sarà egli caduto nell' empirismo? Il Criticismo non sarà forse un empirismo mascherato sotto un altro nome!* Questo scandalo, con nostra gran pena, noi lo daremo.

« L'empirismo può esser considerato o ne' suoi principj, o ne' suoi risultamenti.

« Ciò che caratterizza essenzialmente, secondo le definizioni stesse di Kant, lo empirismo ne' suoi principj, si è, che esso non riconosce fra i fatti alcuna connessione reale ed oggettiva; si è, che esso non permette punto di ammettere che un fatto debba succedere ad un altro fatto differente da esso.

« L'empirismo riconosce bene certe connessioni, che esistono nel nostro spirito, fra le idee de' fatti, connessioni soggettive; ma nega di considerare queste connesioni soggettive come fedeli rappresentanti delle connessioni reali ed oggettive fuori del nostro spirito, e come aventi il menomo rapporto alla natura delle cose.

« Ecco un punto bene stabilito, ed eccone un altro, che non lo è meno. Ciò è, che nel sistema del Criticismo, il legame, il nodo della connessione, è una categoria, una forma de' nostri concetti, e che la legge di queste connessioni non deriva, se non che da un principio soggettivo, legge per la quale noi applichiamo le forme dell'intendimento alle forme della sensibilità, e per conseguenza una legge soggettiva, in modo che non è mica la legge della natura, che si rivela al nostro spirito, ma è il nostro spirito che dà le sue leggi alla natura.

« Kant ha preveduto qual terribile obbiezione nasceva da queste definizioni contro la realtà di una connessione fra i fatti. L'ha esposta egli stesso; ed ha interrogato sè stesso: *Come le condizioni soggettive del pensiere possono avere un valore oggettivo?* ed in questo passo molto curioso dice tutto ciò che potremmo dire noi stessi. Ecco come egli risolve la difficoltà:

« *L'oggetto non può esser percepito, se non che sotto le condizioni delle forme della sensibilità, che risiedono a priori nello spirito, e sono la condizione necessaria di questa intuizione. Similmente vi sono certi concetti ugualmente a priori, che sono la condizione necessaria, affinchè un oggetto possa passare nell'ordine dell'intendimento; affinchè l'oggetto dell'esperienza sia posibile (cioè affinchè possa esser l'oggetto del concetto del nostro intendimento), esso dee dunque conformarsi a queste condizioni.* Dunque (io impronto qui le sue espressioni letterali) *il valore oggettivo delle categorie riposa precisamente su di ciò: che per esse sole l'esperienza divien possibile nell'ordine delle forme del pensiere. Perchè allora le categorie si riferiscono necessariamente, ed a priori agli oggetti dell'esperienza? perchè l'oggetto dell'esperienza, in generale, non può esser pensato se non che pel mezzo di queste categorie.*

« Io prego, che si mediti attentamente questo passo, che si è letto, e che si decida poi, se esso significa realmente altra cosa, se non che ciò: *Le categorie* (mezzo di connessione) *essendo l'istrumento col quale il nostro spirito concepisce gli oggetti, sono necessarie al nostro spirito; la connessione, che esse stabiliscono è la legge che regge il nostro spirito;*

tutta la lor forza, tutto il lor valore è dunque racchiuso nella sfera del nostro spirito, e delle forme che determinano le condizioni delle sue operazioni interiori. Ed è invano che si cerca là l'origine di una connessione reale, di una necessità oggettiva. Gli oggetti rivestono queste forme entrando nel nostro spirito, ma è il nostro spirito che presta le forme agli oggetti: esse non appartengono punto a questi: queste leggi dunque nulla ci rappresentano di reale, nulla che sia fuor di noi; esse non sono, che i modi della nostra maniera di concepire.

« Il sistema di Kant non differisce dunque da quello di Hume e di Hartley, in altra cosa, se non che in ciò, che la legge dell' abitudine, e quella dell' associazione delle idee, interamente *soggettive* nel loro principio, come le leggi di Kant, sono *acquistate*, e non già naturali allo spirito. Ma acquistate o non acquistate, esse sono ugualmente interiori; la necessità, che esse compongono non è che una necessità per lo spirito solo, necessità che incatena le sue operazioni, ma non ha alcun rapporto colle realtà esterne (1). »

Questo ragionamento del sig. *Degerando* è esatto; ma non toglie al Criticismo il mezzo di replicare. Io gliel' ho tolto ne' § 42 e 43 del terzo Volume di questo Saggio.

Fa d'uopo, come più volte ho osservato, distinguere nel Criticismo due specie di cose: le cose in sè, chiamate *noumeni*, e le cose percepite da noi, chiamate *fenomeni*. La legge di causalità non può attribuirsi, secondo il Criticismo, alle cose in sè; ma solamente a' fenomeni, che sono gli oggetti dell' esperienza possibile. Questa legge, sebbene soggettiva in origine,

(1) Degerando, loc. cit.

diviene, secondo *Kant*, oggettiva nella sua combinazione colla materia dell' esperienza. L' esperienza, egli dice, non è possibile senza la congiunzione *a priori* delle nostre percezioni. L' empirismo, nulla ammettendo *a priori* nello spirito, non può riconoscere ne' fatti, cioè ne' fenomeni della natura sensibile, alcuna connessione.

Ora da questa dottrina del Criticismo io deduco contro lo stesso un argomento decisivo. Egli non bisogna confondere il fatto attuale coll' origine del fatto. Il fatto dee esser lo stesso, tanto pel Criticismo, che per l' empirismo; ma l' origine del fatto può esser diverso per ciascun sistema. Ora si domanda: I fatti della natura sensibile ci offrono essi alcuna connessione? Se ce l' offrono, l' empirismo dee ammetterla; ed *Hume* ha torto negando questa connessione; se non ce l' offrono, non si può questionar su l' origine di un fatto chimerico; ed il Criticismo ha torto riguardando la causalità come una legge della natura sensibile.

Il Criticismo ragiona a questo modo: La legge di causalità non è nelle cose osservate: essa è dunque nell' osservatore. Questo raziocinio è difettoso. Se la legge di causalità, io rispondo, non è nelle cose osservate, essa non è ne' fenomeni della natura sensibile; se non è in questi fenomeni, non è nell' osservatore; poichè, secondo il Criticismo, le leggi dell' osservatore divengono le leggi delle cose osservate. Le leggi *a priori* del nostro intelletto, secondo *Kant*, divengono per sintesi le leggi stesse della natura fenomenica. Da ciò segue, che noi possiamo dedurre, per analisi, da questa stessa natura tutte le categorie. Questo filosofo infatti accorda a *Locke* la deduzione analitica dall'esperienza delle categorie; ma soggiunge, che questa deduzione non prova cosa alcuna riguardo

alla vera e primitiva origine delle categorie; poichè queste si deducono, per analisi, dall' esperienza, perchè l'intelletto ve le ha poste per sintesi. Per darne un esempio chiaro, ricorro alle forme della sensibilità. Lo spazio ed il tempo si mostrano nella natura sensibile; quindi possono dedursi, per analisi, della esperienza. Ma queste forme, secondo il Criticismo, si trovano nella natura fenomenica, perchè noi ve le abbiamo poste.

Posta questa dottrina del Criticismo io ragiono così: Le nostre sensazioni son congiunte *a priori* co' due modi del nostro pensiere, cioè colle categorie di sostanza, e di causalità: esse debbono dunque mostrarsi a noi in connessione necessaria. Da ciò segue: 1. Che *Hume* ha torto negando la connessione necessaria de' fenomeni, e che *Kant* si contraddice approvando i ragionamenti di *Hume*; 2. Che essendo i fenomeni in connessione necessaria, l'esperienza non può somministrarci verità contingenti; 3. Che *Kant* insegna, in conseguenza, una palpabile contraddizione, insegnando insieme, che le verità sperimentali son contingenti, e che l'esperienza non è possibile senza una connessione necessaria fra le nostre percezioni.

Si dirà: La legge che ci obbliga di riferire ogni qualità ad un soggetto, e quella che ci obbliga di riferire qualunque avvenimento ad una causa, son leggi *a priori* del nostro intelletto, e perciò necessarie; l'applicazione poi di tali leggi, dipendendo da dati empirici, è contingente.

Questa replica non è sufficiente ad allontanare dal Criticismo la contraddizione che io gli attribuisco. Gli oggetti della natura sensibile ci presentano una unione contingente di alcune qualità: sebbene noi siam forzati a riferire ciascuna di queste qualità ad

un soggetto quale che si sia, non siamo però necessitati a riferire ciascuna di queste qualità allo stesso soggetto, a cui riferiamo le altre. L'unione dunque delle diverse qualità in un soggetto è contingente. Ora nel Criticismo questa unione viene dal soggetto, non dall'oggetto: e tutto ciò che viene dal soggetto, secondo questa filosofia, dee esser necessario; il che distrugge la contingenza dell'unione di cui parliamo. Questa coesistenza, o unione di qualità particolari in un insieme, è appunto ciò che dee spiegarsi: il Criticismo non riesce in tale spiegazione. Io rimando il lettore al § 43 del terzo Volume di questo Saggio; e termino il mio ragionamento osservando, che la sola filosofia sperimentale è nel caso di spiegare la costanza delle leggi della natura sensibile, ed insieme la loro contingenza. Se, secondo il Criticismo, fosse il nostro intelletto che desse le leggi alla natura fenomenica, queste leggi dovrebbero mostrarsi a noi come necessarie: noi dovremmo percepire la coesistenza di alcune qualità in un soggetto come necessaria; e la sequela di un avvenimento, che chiamiamo *effetto*, ad un altro, che chiamiamo *causa*, eziandio come necessaria; il che è falso, come i ragionamenti di *Hume* evidentemente lo dimostrano.

Concludiamo: Se l'empirismo si fa consistere nel non ammettere alcuna connessione fra le cose; il Criticismo è un empirismo; poichè riguarda le due leggi di sussistenza, e di causalità, come non applicabili alle cose in sè. Da un'altra parte, il Criticismo è insufficiente a spiegare queste due leggi, tali quali si mostrano ne' fenomeni particolari.

Degerando continua a rimproverare a *Kant* l'empirismo nel modo seguente: « Ciò che caratterizza essenzialmente l'empirismo ne' suoi risultamenti è,

secondo Kant, *quella maniera di filosofare, che non ammette altra conoscenza se non che quella degli oggetti percepiti per mezzo de' sensi, e che toglie dalla classe delle vere conoscenze le conoscenze dette a priori, l'esistenza di Dio, quella dell'anima, le loro proprietà, ecc.*

« Io mi fermo a questa definizione senza discuterla, e traduco letteralmente il corollario, che Kant stesso deduce dalla sua dottrina.

« *Le categorie*, egli dice, *non possono essere di alcun uso per la conoscenza delle cose, che nella loro applicazione agli oggetti dell' esperienza: due condizioni sono necessarie all'esperienza: 1.° Il concetto, la categoria necessario per concepire un oggetto; 2.° L' intuizione per la quale questo oggetto è dato. Ma ogni intuizione è sensibile. Così il pensiere di un oggetto, eziandio coll' ajuto di un concetto puro dell' intendimento, non può divenire una conoscenza, che intanto che essa si rapporta ad un oggetto sensibile. I concetti matematici non sono in sè stessi conoscenze, purchè non si supponga esservi degli oggetti, che si lasciano percepire da noi sotto la forma di queste pure intuizioni. L' estensione, che i nostri concepimenti si attribuiscono fuori de' limiti dell' intuizione sensibile non ci serve a cosa alcuna; poichè non sono più allora, se non che concepimenti vòti di oggetti, della possibilità de' quali non possiamo giudicare col loro soccorso: essi non sono se non che semplici forme di pensiere, senza realtà oggettiva. La nostra intuizione sensibile ed empirica può dunque solamente dar loro qualche senso e qualche valore.*

« Kant inoltre ha una gran cura di condannar Locke di aver tentato di dimostrare l'esistenza di Dio

come una cosa, che non può esser l'oggetto di una intuizione sensibile. Ed è la scuola di Kant che accusa quella di Locke di empirismo, e che inoltre non la disegna, se non che sotto il nome di scuola *empirica*, o *sensuale* (1)! »

Queste riflessioni sono incontrastabili. Io non mi sono limitato a rimproverare a *Kant* l'empirismo; ma ho fatto vedere, che questo empirismo è in contraddizione colla filosofia critica, che questo Filosofo pretende di stabilire *a priori*. Ho mostrato invincibilmente, se non m'inganno, che il Criticismo è una metafisica, nell'atto stesso che contrasta la possibilità della metafisica.

§ 207. « *Kant* sembra a primo aspetto collocarsi fuor della linea degl'idealisti, annunziando nel sistema generale delle nostre conoscenze la distinzione fondamentale di una *materia*, *che ci è data*, e di una *forma, che appartiene al nostro spirito*; ma se cessando di fermarci alla lettera di questa dichiarazione, se ne viene all'esame, si vedrà subito quanto essa è illusoria, si vedrà subito, che questa pretesa *materia, data dal di fuori*, non è se non che un puro nulla, o una semplice produzione dello spirito. Domandiamo in effetto a questo Filosofo, se questa materia, che ci viene dal di fuori, ha qualche esistenza reale fuori di noi, se ricevendola acquistiamo qualche conoscenza delle *proprietà reali degli oggetti*. Egli ci risponde negativamente; egli c'insegna, che noi non conosciamo, se non che le loro apparenze; che dagli oggetti non giunge altra cosa a noi, se non che alcune apparenze; che ignoriamo ciò che essi sono realmente ed in sè stessi;

(1) Degerando, loc. cit.

ed in conseguenza che questa materia *non appartiene agli oggetti, se non che in apparenza, e che non ci è data eziandio, se non che in apparenza; donde dobbiamo concludere, che la distinzione stabilita da Kant fra la materia e la forma non è mica una distinzione reale, ma apparente.*

« Intanto che cosa è ciò che distingue questa apparenza da una semplice illusione? Ciò non può essere, se non che una sola cosa: il suo rapporto colla realtà degli oggetti tali quali sono in sè stessi; se essa non ha rapporto se non che al mio spirito solo, non è che una modificazione del mio spirito, ed ogni altro valore, che le si assegna, è illusorio. Ecco ciò che distingue, secondo *Kant*, l'apparenza dall'illusione. *L'apparenza è ciò che non può essere attribuito all'oggetto in sè stesso; ma solamente e sempre nel suo rapporto al soggetto; ciò che è inseparabile dalla rappresentazione dell'oggetto. Ma l'illusione ha luogo allorchè attribuisco all'oggetto in sè stesso una proprietà, cessando di limitare il mio giudizio al rapporto che questo oggetto ha con me.* Su di che io presento questa osservazione: se l'apparenza è attribuita legittimamente all'oggetto nel *suo rapporto con me*, bisogna che le sia attribuita eziandio in sè stesso, almeno come causa, e come potenza, perchè il suo rapporto con me non può essere, se non che il risultamento di ciò esso è, e di ciò che io sono: ogni rapporto suppone due termini, di cui esso è il prodotto. È necessaria dunque una di queste tre cose, o che l'apparenza residente in me, sia una pittura fedele di ciò che è l'oggetto in sè stesso (rapporto di similitudine) o che essa sia l'effetto delle sue proprietà reali (rapporto di causalità) o finalmente che essa sia l'oggetto stesso presente a me (identità). Senza di ciò non

vi ha alcun rapporto dell'oggetto al soggetto, e l'apparenza non è più, se non che una modificazione interna di me stesso. Ma ne' tre casi indicati, l'apparenza ci fa conoscere le proprietà reali dell'oggetto in sè stesso, almeno le sue potenze. La distinzione dunque stabilita da *Kant* fra l'apparenza, e l'illusione non è se non che ne' vocaboli.

« Da un'altra parte la prova stessa, che *Kant* crede darci dell'esistenza degli oggetti esterni è, per suo proprio avviso, senza forza e senza valore per una esistenza *veramente reale*. Perchè questa prova è composta unicamente di principj e di leggi, a cui *Kant* non accorda, se non che un valore soggettivo, o interiore, e non già un valore oggettivo, cioè che possa oltrepassare la sfera delle nostre idee, per applicarsi a qualche realtà esterna (1). »

La materia, che l'oggetto invia al soggetto, secondo *Kant*, è la sensazione. Ma non è mica la sensazione tale quale si offre alla coscienza; poichè la sensazione oggetto della coscienza ha un grado, ed il grado, secondo il Criticismo, viene dal soggetto non dall'oggetto: ora togliete da una sensazione il grado, ve ne rimane una idea astratta, la quale non vi presenta nulla d'individuale, e di determinato. Questa materia, combinata colle diverse forme, ci dà in risultamento la rappresentazione, o l'apparenza del corpo. Domandate a *Kant*: Questa rappresentazione è essa simile all'oggetto? Egli vi risponde negativamente. Ma in questa rappresentazione vi entra la materia, che ci è data, vi entra cioè quel non so che chiamato sensazione: posso dunque dedurre da questa sensazione l'esistenza dell'oggetto esterno, che in me la

(1) Degerando, loc. cit.

produce? Questa deduzione, secondo la dottrina kantiana, non è legittima, poichè suppone il valore oggettivo in sè del principio della causalità. Ma se non posso dedurre da questa materia l'esistenza di una realtà esterna quale che siasi, questa materia non mi è data che in apparenza. Finalmente, che cosa è un corpo? Esso è una determinata estensione, che noi riguardiamo come il soggetto di alcune qualità; o, se si vuole, una sostanza a cui compete l'estensione con altre qualità: ora questa estensione determinata è un prodotto soggettivo, e la sostanza è una forma del pensiere. Il corpo non esiste dunque; esso non è, se non che una apparenza. Non può dirsi, riguardando l'estensione come un fenomeno, che un corpo sia l'aggregato di sostanze semplici, poichè il concetto di *sostanza semplice*, secondo *Kant*, è vôto di realtà. *Buhle* scrive: « Dopo tutti i travagli di Kant nel campo delle speculazioni teoretiche, si resta ancora nel dubbio di sapere, come bisogna spiegare il legame della nostra conoscenza colle cose in sè stesse, poichè da un lato l'idealismo volgare non basta, e da un altro lato il sistema opposto, o il realismo è rovesciato da capo a fondo dalla filosofia critica. Kant ammette una cosa in sè stessa, ma è questa una idea interamente vôta di senso, assolutamente distrutta dai principj della conoscenza, che egli nello stesso tempo ammette, di modo che sotto questo rapporto il suo sistema è in contraddizione con sè stesso. Secondo Kant, spazio, tempo, grandezza, realtà, sostanza ed accidente, causalità, unione di parti per formare il tutto, possibilità, impossibilità, necessità, contingenza, esistenza, apparenza, forza, azione, passione, riposo, sono principj soggettivi della nostra sensibilità, e del nostro intelletto, che non appartengono punto oggettivamente

alle cose. Che cosa è dunque la cosa in sè stessa, che Kant ammette, e su la quale riposano tanti punti del suo sistema, come la realtà oggettiva della conoscenza, la spiegazione della libertà, e la soluzione delle antinomie cosmologiche della ragione, se questa cosa non esiste oggettivamente in alcun tempo, nè in alcuna parte, se non ha nè grandezza, nè realtà, se non è nè sostanza, nè accidente, nè causa, nè effetto, nè tutto, nè parte, nè possibile, nè impossibile, nè positiva, nè negativa, nè necessaria, nè contingente, se non è nè esistenza, nè apparenza, se non fa alcuna cosa, e nulla soffre, e non è ancora in riposo? Non si può dare alcuna risposta a questa quistione, e non si allontana dalla stessa, se non che per vie surrettizie.

« L'osservazione fatta da Beck, che la cosa in sè stessa, di cui Kant aveva addottato la supposizione, è una idea vôta di senso, determinò questo abile, e profondo filosofo, ad esporre la filosofia critica, in generale, di una maniera interamente nuova, e di assicurare, che questa esposizione è la sola vera . . . Si ignora totalmente lo spirito del sistema di Kant, quando si attribuisce al suo Autore l'opinione, che la cosa in sè stessa gode di una esistenza assoluta fuori del nostro pensiere, come se in qualche maniera essa si togliesse a' nostri occhi: di questa maniera il kantismo sembra un sistema interamente idealista. Nulla esiste realmente fuor di noi; ma tutto ciò, che ci sembra esistere fuor di noi non si fonda, se non che sul nostro pensiere, non consiste, che nei nostro pensiere, e non esiste, se non che per esso.

« Non si saprebbe negare, che questo scolio del kantismo non corrisponda, se non alla lettera, almeno allo spirito del sistema, e Fichte pronunciò un giudizio esatto dicendo, che Beck fu il primo, che presa

bene il vero senso di questa dottrina. Ma se la filosofia critica si riduce allo Idealismo, è condannato dal tribunale della sana ragione, perchè questa non saprà giammai esser soddisfatta dell'Idealismo (1).

208. « Ecco dunque Kant divenuto idealista . . . Qual dee dunque esser la nostra sopresa, allorchè vedediamo questo filosofo, che, paragonando i ragionamenti a favore, e contro la semplicità e spiritualità del principio pensante, egli li trova di una egual forza, egualmente concludenti; allora che lo vediamo stabilire, che questa *semplicità*, questa *spiritualità* non possono essere nè conosciute, nè dimostrate, e che l'*Io stesso*, la sua esistenza non è ancora, se non che una apparenza, alla realtà della quale non possiamo arrivare . . . Kant non isfugge dunque dal materialismo completo, se non che per una via, di cui non sembra che dovesse avere gran motivo di gloriarsi, per lo scetticismo, per uno scetticismo, che si estende insieme su l'intelligenza, e su la materia.

« Kant ha egli dunque trovato fra i tre generi di traviamenti opposti, la strada media, per la quale egli sperava di potersi ad essi sottrarre? Se ne può giudicare. Il mezzo, che egli ha preso, per evitare egualmente ciascun di essi, si è di gettarsi successivamente in ciascun di essi. Il mezzo, che egli ha preso, per conciliare i sei principali sistemi, i cui errori snaturavano il carattere della filosofia, è di dare insieme completamente guadagnata la causa a ciascuno di essi, il mezzo che egli prende, per liberarsi da tutti gli errori, è di ammettere tutte le contraddizioni. Da ciò viene, che un sistema destinato, come l'annunziavano

(1) Stor. della Fil. moderna, t. 6, del Criticismo, cap. 2.

i suoi autori, a riunire con una eterna pace tutte le Sette, tostochè ha richiamato su di sè la pubblica attenzione, ed acquistato un certo numero di difensori, ha immediatamente generato, fra i suoi difensori stessi, una nuova divisione, un nuovo spartimento di Sette, non meno animate nelle loro scambievoli dispiute, che lo sono quelle di cui esso doveva operare la riunione. Ciò è perchè questo sistema non era, se non che un amalgama di elementi incompatibili, la cui lotta necessaria ed eterna ha dovuto manifestarsi sin dal primo sviluppamento che essi hanno ricevuto. Questa incompatibilità di elementi riuniti insieme nel Criticismo vi si trova mascherata con una moltitudine di divisioni, di classificazioni, di definizioni, di distinzioni, di commentarj di ogni specie interposti fra di essi (1). »

Queste riflessioni del sig. *Degerando* son degne di un profondo filosofo. Mi sia però permesso di osservare, che il dotto Francese ha combattuto il Criticismo piuttosto nelle conseguenze, che ne' principj.

Fintanto che non si confuteranno questi principj, e si stabiliranno i veri, il Criticismo avrà sempre motivo di replicare. *Kant* è partito da' pensamenti di *Hume* su la causalità. Una delle ricerche fondamentali, per l'esame del Criticismo, è dunque quella che si versa sul principio della causalità. Ora il sig. *Degerando* non ci ha dato, su questo importante oggetto, degli sviluppamenti solidi, e soddisfacenti. Egli ha riguardato il principio, come un dato sperimentale, il che vale quanto dire, aver egli adottato l'empirismo di *Hume*. Come dunque poteva egli rovesciare il Criticismo per questo lato? Il principio della causalità è

(1) Deg., loc. cit.

una verità necessaria, e ciascuno ha il sentimento di questa necessità. Se è necessaria, è *a priori*. Or quale è la natura di questo principio *a priori?* È esso un giudizio sintetico? Allora fa d'uopo ammettere i giudizj sintetici *a priori*, e dar guadagnata la causa al Criticismo. È esso il principio della causalità un giudizio analitico, cioè identico? In questo caso fa d'uopo mostrare evidentemente questa identità. Queste ricerche son essenziali per un accurato esame del Criticismo.

Egli fa d'uopo, o far poggiare la filosofia su di alcuni fatti primitivi, o perdersi nell'oceano del proprio pensiere, senza mai poter giungere al lido dell'esistenza. I filosofi prima di *Kant* avevano riconosciuto, che i sensi non ci fanno conoscere le proprietà assolute delle cose, ma solamente le relative, e fenomeniche. *Kant* pretese di stabilire una fenomenologia assoluta e generale, e non lasciò di attaccare la testimonianza stessa della coscienza. Per istabilire la filosofia dell'esperienza fa d'uopo riguardare la testimonianza della coscienza come la testimonianza stessa della verità. Questa testimonianza ci manifesta l'esistenza de' cambiamenti nel *me*; ma se la cosa è così, il tempo non può esser soggettivo, come pretende *Kant*, ma oggettivo. La quistione dunque su l'oggettività, e su la soggettività del tempo, e su la vera natura di questo, è fondamentale pe' destini del Criticismo. Il sig. *Degerando* non ci ha dato su di questo importante oggetto alcuna spiegazione.

Il Criticismo pretende esser evidente, che tutto ciò, che è necessario nelle nostre conoscenze, dee venire dal soggetto; e tutto ciò, che nelle conoscenze è variabile e contingente, dee venire dall'oggetto. *Buhle* afferma, che questo principio fondamentale della filosofia critica, è incontrastabile. Questo principio si estende non solamente alle conoscenze, ma eziandio

alle nozioni, che sono gli elementi delle conoscenze. Con un'analisi severa ho mostrato, che vi sono alcune nozioni necessarie allo spirito umano, le quali vengono dal sentimento del *me* sensiente un *fuor di me*; e che perciò vengono dall'oggetto, non dal soggetto. Ciò l'ho mostrato particolarmente nelle idee dello spazio, del tempo, della sostanza, della causa, dell'unità; nozioni tutte, che si mostrano a noi come necessarie. Ho dunque rovesciato la base creduta immobile del Criticismo; e mi sembra di averlo fatto in un modo completo.

Ho esaminato finalmente la Dialettica trascendentale, e ne ho dimostrato i sofismi. Ho dimostrato, che la realtà dell'Assoluto mi è data nella realtà del condizionale.

Dal kantismo son nati varj sistemi opposti fra di essi, ed alle dottrine fondamentali di *Kant*. *Ancillon* parla di alcuni di essi, e li combatte; ma, colpito da una certa ammirazione, conclude: « Studiando questi sistemi, ed altre produzioni del suolo della Germania, degne di essere a loro paragonate, non si può astenersi da un sentimento di ammirazione, per quella vita interiore, per quella vita del pensiero, che forma un tratto distintivo del carattere e del genio nazionale degli Alemanni (1). »

Confesso, che leggendo nell'Autore citato, i sistemi di cui egli parla, non ho potuto partecipare al sentimento di ammirazione di cui è colpito *Ancillon*. Questi sistemi non mi presentano, se non che un gergo inintelligibile, ed *Ancillon* non è riuscito a rendermelo intelligibile. Non vi ha vita nei pensieri vôti di

(1) Ancillon, Mélanges de litterature et de phil., t. II, Essai sur l'existence, et sur les derniers systèmes, etc.

oggetti, ma solamente un delirio, che merita compassione. Questi filosofi, per esser compresi, domandano un senso trascendentale; ed io mi contento di esser privo di questo senso trascendentale, e di posseder solamente il senso comune. Lasciando dunque ad *Ancillon* questa ammirazione, passo ad un altro esame importante.

CAPO XIX.

Critica dell' Ontologia.

§ 209. « L' *Ontologia* o la *Filosofia prima* è la scienza dell' essere in generale, o dell'essere in quanto è essere.

« È stato solito chiamarsi *Filosofia prima*, perchè insegna i primi principj, e le prime nozioni di cui si fa uso nel ragionare. Non vi è oggi un nome più disprezzato quanto quello dell' Ontologia. Dopochè il trattato sterile degli scolastici recò il disprezzo a questa utilissima e fondamentale parte della filosofia; coloro che giudicano con precipitanza, la rigettarono interamente, non senza detrimento delle scienze. Noi, cambiando il trattato sterile in un trattato fecondo, la vendichiamo dal disprezzo da cui è colpita (1). »

Per l' esame dell' Ontologia io mi servirò dunque principalmente dell' Ontologia di *Wolfio*, e farò uso eziandio di quei filosofi, che, in questa parte della filosofia, presero per modello il sig. *Wolfio*. Io incomincio la mia critica dal passo rapportato, e dalla definizione dell' Ontologia. Si dice, che l' Ontologia è la scienza dell' essere in generale; ed insieme, che

(1) Wolfio, Ontologia, § 1.

essa è la scienza delle prime nozioni. Dicendo, che l'Ontologia è la scienza delle prime nozioni, si dice, che essa è la scienza delle nozioni essenziali all'umano intendimento. In questa scienza si dovrebbe dunque trattare dell'origine, e della generazione delle prime nozioni; cioè delle nozioni essenziali all'intelletto. In tal caso l'Ontologia sarebbe una verace *Ideologia*.

Inoltre avrebbe bisognato premettere una quistione preliminare sul valore di queste nozioni: si avrebbe dovûto cercare: *come lo spirito umano può permettersi di passare dalla regione del suo pensiere, o delle sue idee, a quella dell' esistenza?* L'Ideologia stessa avrebbe somministrato i dati per la soluzione di questo problema. Ma non si è fatto così: si son prese queste nozioni come principj primitivi, da cui la filosofia dee partire, senza curarsi di risalire alla loro origine: si è supposto che queste nozioni hanno in sè l'*oggettività*, vale a dire, che ad esse corrispondano esattamente gli oggetti; quindi si è confusa, come si vede nel passo rapportato, la scienza dell'essere colla scienza delle prime nozioni.

L'abate *Genovesi* premette a' suoi teoremi ontologici il seguente postulato: « Che bisogna filosofare secondo le idee, che naturalmente abbiamo. »

Ma dico io, bisogna nondimeno guardarsi di pronunciare su la realtà delle cose secondo le nostre idee, prima che la conformità di queste idee colle cose non sia bene stabilita.

Questo postulato dice la stessa cosa del famoso principio di *Cartesio*, da noi più volte rapportato ed esaminato: « Noi possiamo affermare di una cosa tutto ciò che è racchiuso nell'idea chiara di essa. »

Non si può affermare di una idea che ciò che vi è

racchiuso, ed una idea, in sè considerata, non racchiude se non che idee: *si può affermare di una cosa tutto ciò che è racchiuso nell'idea chiara di essa, purchè questa idea corrisponda esattamente alla cosa.*

§ 210. L'ontologia è dunque la scienza dell'essere in generale. Ma che cosa è mai l'*Essere?* *Wolfio* ci dice: « l'Essere è ciò che è possibile (1). »

Ma domandiamo di nuovo che cosa è il *possibile?* L'autore citato ci risponde nel § 85: « Il possibile è ciò che non involve contraddizione, o sia ciò che non è impossibile. »

Ricorro, per determinare esattamente il senso del vocabolo *possibile* al senso del vocabolo *impossibile.*

« Si dice impossibile ciò che involve contraddizione.

« La contraddizione è la simultaneità nell'affermare, o negare la stessa cosa (2): »

L'impossibile, io dunque concludo da queste definizioni, è costituito dallo spirito, che afferma e nega insieme una stessa cosa; poichè in questa simultaneità consiste la contraddizione, e nella contraddizione consiste lo impossibile.

Il possibile consistendo nell'assenza dello impossibile, consiste perciò in quelle proposizioni, nelle quali non si afferma, e si nega insieme una stessa cosa. Il possibile non è dunque alcuna cosa fuori dello spirito che giudica, come non lo è l'impossibile.

Ma risaliamo all'origine di queste nozioni.

Lo spirito umano ha il potere di fare alcune combinazioni di idee. Ma questa sintesi è di due specie: l'una ci dà una semplice composizione di alcune idee in una idea complessa, la chiamo perciò *sintesi di*

---

(1) Ontologia, § 135. (2) § 79 e 80.

composizione: l'altra introduce pure la connessione, e la chiamo, in conseguenza, *sintesi di connessione*. Se unite insieme le idee di tre linee rette in un certo modo, avrete l'idea complessa del triangolo rettilineo: la sintesi di queste tre idee in unità sintetica è una sintesi di composizione.

Se dico: 5 + 7 è 12, avrò una sintesi di composizione, e di connessione insieme. Le nozioni di 5, di *più*, di 7, sono fra di esse in sintesi di composizione; e costituiscono la nozione complessa di 5 + 7. Questa nozione poi è in sintesi di connessione con quella di 12; poichè lo spirito vede, che ponendo 5 + 7 si pone 12, e che non può non porsi 12.

Da ciò segue, che lo spirito ha il potere di unire insieme con sintesi di composizione alcune sue idee; che egli è necessitato di unirne alcune altre con sintesi di connessione, e nell'impotenza di unire con questa sintesi alcune idee diverse. Così lo spirito ha il potere di unire le tre idee di tre linee rette in sintesi di composizione, e far nascere l'idea del triangolo rettilineo: ha la necessità di unire in sintesi di connessione, per mezzo della nozione soggettiva dell'*identità*, la nozione di 5 + 7 con quella di 12: è nell'impotenza di unire in sintesi di connessione colla nozione dell'identità la stessa nozione di 5 + 7 con quella di 14.

Da questo modo diverso di operare, dell'attività sintetica del nostro intelletto, hanno origine le nozioni di *possibilità intrinseca*, *di necessità assoluta*, *d'impossibilità intrinseca*. La prima è il potere che ha lo spirito di unire alcune idee; la seconda la necessità che ha di unirne alcune altre, e la terza l'impotenza in cui egli si trova di unirne, con sintesi di connessione, alcune diverse. Il *possibile intrinseco* è una idea complessa, che lo spirito ha il potere di far-

mare; l'*assolutamente necessario* è una idea complessa, i cui elementi lo spirito è necessitato di unire. L'*impossibile intrinseco* è una moltitudine d'idee elementari, che lo spirito non può insieme unire in una idea complesssa; o un numero d'idee diverse, che lo spirito non può unire in sintesi di connessione con la nozione soggettiva dell'identità.

Queste due idee di necessità e d'impossibilità intrinseca sono due idee relative l'una all'altra; poichè la necessità assoluta, consiste nell'impossibilità intrinseca dell'opposto. Così si dice: È assolutamente necessario, che 5 + 7 sia 12; essendo intrinsecamente impossibile, che 5 + 7 non sia 12.

Quando poi si riflette al potere che si ha di rendere reali fuori dello spirito i prodotti della sintesi immaginativa civile, nasce l'idea del *possibile entrinseco*, il quale consiste nel potere reale di una causa a produrre un dato effetto.

La possibilità intrinseca, la necessità assoluta, l'impossibilità intrinseca, non sono dunque, se non che nel nostro spirito: esse esprimono le leggi del nostro pensiere, e non mica le leggi reali delle cose in sè.

Questa verità, che la moderna Ideologia riguarda come sua scoperta esclusiva, fu osservata, in qualche modo da *Bayle*: egli scrive così su l'idea dell'*Essere:* « Vi son de' filosofi, i quali credono, che il concetto generale dell'*Essere* sia la non ripugnanza ad esistere, di modo che eglino intendono per *Essere* tutto ciò che è possibile, sia che esso esista attualmente nella natura delle cose, sia che non esista . . . Eglino dicono, che l'*Essere* possibile è preso in due maniere: primieramente per ciò che non esiste, ma che può esistere, ed in secondo luogo per tutto ciò in generale, che non involve contraddizione, sia che

esso esista, o che non esista attualmente fuori della sua causa.

« Ma vi sono altri filosofi, che per *Essere* non intendono se non che ciò che ha una esistenza reale ed attuale; e questa nozione è più probabile dell' altra; perchè vi ha una vera opposizione fra l' *Essere* ed il nulla, allora che *Essere* significa ciò che esiste, invece che se esso significa ciò che non esiste, significa ciò che è nulla: or questa idea non è propria a distinguere l' essere ed il nulla.

« Egli non bisogna mica dire, che il possibile racchiude qualche spezie di essere nella sua natura. Ciò sarebbe una falsità, poichè *essere possibile* non importa altra cosa, se non che l' esistenza di un essere che può produrre qualche cosa. Ora ciò non prova, che questa cosa sia un essere, più che l' esistenza di Pietro non prova che l' Angelo Gabrielle ha qualche spezie di essere. La ragione si è, che la causa è ancora così distinta realmente dal suo effetto, che essa può produrre, come Pietro è distinto dall' Angelo Gabrielle. Come dunque Pietro può esistere, senza che l' Angelo Gabrielle sia qualche cosa; similmente la causa può esistere, senza che l' effetto sia qualche cosa. Ciò che non è qualche cosa è nulla, come è manifesto. Il possibile dunque è nulla. Se, in conseguenza, il possibile si chiama *Essere*, Essere significa così bene il nulla, che una cosa esistente: il che è assurdo.

« Da ciò dovete concludere, che la possibilità non è mica un attributo che appartenga alla cosa possibile, ma una denominazione esterna presa dall' esistenza della cosa, e che coloro s' ingannano i quali credono, che le cose possibili, considerate assolutamente, ed in sè stesse, differiscono dalle cose impossi-

bili, prima di esistere attualmente, per qualche perfezione intrinseca (1). »

§ 211. La potenza che ha lo spirito umano di riunire in una idea complessa alcune sue idee, e l'impotenza, in cui egli è di unirne nello stesso modo alcune altre, furono dagli scrittori di Ontologia trasportate fuori dello spirito stesso. Il possibile intrinseco divenne qualche cosa d'indipendente dallo spirito, ed a questa qualche cosa in sè si è attribuita la potenza, o sia la capacità di esistere.

Lo stesso impossibile intrinseco divenne pure qualche cosa d'indipendente dallo spirito; ed a questa qualche cosa si è attribuita l'impotenza, o sia l'inabilità ad esistere. Si è, in conseguenza, definito eziandio il possibile intrinseco: Ciò che ha in sè la potenza, o la capacità, o l'attitudine ad esistere; e l'impossibile intrinseco, ciò che ha in sè l'impotenza, o la inabilità ad esistere.

Con ciò si è creduto di poter dare una definizione filosofica della creazione, dicendo, che la creazione è l'azione divina, che effettua, o che rende attuali i possibili intrinseci, facendoli passare dallo stato di possibilità a quello di esistenza.

Con ciò si è creduto di salvare l'onnipotenza divina; perchè essendosi attribuita a Dio l'impotenza di produrre gl'impossibili intrinseci, si è soggiunto, che la ragione di questa impotenza non è in Dio, in cui non cape alcun difetto o limite; ma nella natura stessa degli impossibili intrinseci, i quali sono in sè inabili a ricever l'esistenza.

Con ciò si è pure creduto, di classificare il nulla stesso. Si è distinto il *Nulla negativo* dal *Nulla pri-*

(1) Bayle, Metafi. gen., cap. 1.°

vativo. Il primo è ciò che non è, nè può essere. Il secondo è ciò che non è, ma può essere.

Con ciò finalmente si è giunto sino a definire la stessa esistenza, dicendo: l'*esistenza è il compimento della possibilità.*

Sigismondo Storchenau, scrittore molto mediocre, e privo di qualunque originalità, fa un enorme abuso dell'Ontologia: egli si ha affibbiata la giornea a favore dell'oggettività della possibilità, e dell'impossibilità intrinseca; e scrive quanto segue:

« *Se non si dà l'impossibilità intrinseca, allora la ragione, per cui una qualche cosa non può esistere, si è solamente perchè Dio non può produrla.*

« Se non si dà l'impossibilità intrinseca, allora la ragione, per cui una qualche cosa non non può esistere, non sarà nella cosa stessa, ma in Dio; ma se la ragione per cui una qualche cosa non può esistere è in Dio, allora questa cosa non per altra ragione non può esistere, se non perchè Dio non può produrla.

« La proposizione inversa è vera: Se una qualche cosa non può esistere per la sola ragione, che Dio non può produrla, allora non si dà l'impossibilità intrinseca alle cose stesse. *Se una qualche cosa non può esistere per la sola ragione, che Dio non può produrla, l'Onnipotenza di Dio è circoscritta da limiti.* Poichè in tal caso non può neppure pensarsi altra ragione di questa impossibilità ad esistere, se non che l'imbecillità dell'onnipotenza divina.

« *Se non si dà l'impossibilità intrinseca, l'Onnipotenza di Dio è circoscritta da limiti.* Poichè in tal caso la sola ragione, per cui una qualche cosa non può esistere si è, perchè Dio non può produrla: or se ciò è così l'Onnipotenza di Dio è circoscritta da limiti.

« *Se non si dà la possibilità intrinseca, non si dà*

eziandio l'impossibilità intrinseca. Se non si dà la possibilità intrinseca, la sola ragione per cui una qualche cosa può esistere si è, che Dio può produrla: dunque ancora la sola ragione, per cui una qualche cosa non può esistere, si è, perchè Dio non può produrla; ma in questo caso, come si è detto di sopra, non si dà l'impossibilità intrinseca. Se, in conseguenza, non si dà possibilità intrinseca, non si dà l'impossibilità intrinseca.

« *Se non si dà la possibilità intrinseca, l'Onnipotenza di Dio è limitata.* Poichè in questo caso non si dà l'impossibilità intrinseca, ma se non si dà l'impossibilità intrinseca l'Onnipotenza di Dio è limitata. Se dunque non si dà la possibilità intrinseca, l'Onnipotenza di Dio è limitata.

« *Si dà la possibilità intrinseca.* Poichè altrimenti l'Onnipotenza di Dio sarebbe limitata, il che è assurdo.

« La ragione adequata dunque, per la quale qualche cosa può esistere, non consiste nella sola Onnipotenza di Dio, ma si richiede inoltre l'abilità interna della cosa ad esistere (1). »

Non può farsi un abuso più manifesto dell'umana ragione. Domando a *Storchenau*: Che cosa intendete voi scrivendo, *che si dà l'impossibilità intrinseca*? Voi intendete certamente di dire, che l'impossibilità intrinseca è qualche cosa di oggettivo, è qualche cosa in sè. Un circolo-quadrato, un triangolo-quadrangolo son dunque cose in sè? Vi ha egli mai un uomo di buon senso che possa asserirlo? Ma non grida forse l'Ontologia stessa: *l'Impossibile è nulla? Impossibile est nihilum.* Così

(1) Storchenau, Ontologia, sez. II, c. I, § 31 a 36.

scrive *Wolfio* nel § 404 della sua Ontologia. Voi avete ricorso all'Onnipotenza Divina per appoggiare l'assurdo che sostenete. Ma qual cosa mai può fare che ciò che è evidentemente assurdo non sia tale? Ma avete voi riflettuto, che lungi di difendere l'Onnipotenza Divina, l'oltraggiate colle vostre chimere! Voi volete, che qualche cosa di oggettivo, cioè l'intrinseca possibilità delle cose, concorra con Dio nella creazione delle cose stesse. Voi pretendete, che questa condizione soggettiva ed indipendente da Dio stesso, è indispensabile, acciò Dio producesse le cose. Voi pretendete inoltre che l'impossibilità intrinseca presenti un ostacolo insormontabile all'azione Divina. In buona fede un tal linguaggio è esso degno della maestà Divina? Non è ciò forse un rassomigliare Dio ad un artefice che ha bisogno di una materia idonea per costruire la sua opera, e la cui operazione può esser limitata dall' incapacità di una certa materia a ricevere una certa forma? E ciò dico un difendere l'Onnipotenza Divina piuttosto che l'oltraggiarla? Ma rispondo alle vostre cavillazioni. Un circolo-quadrato, voi dite, per esempio, ha un' inabilità ad esistere, o, in altri termini, un circolo-quadrato non può esistere, è questa una verità. Ora vi dee essere una ragione di quest' impotenza ad esistere, o se una tal ragione non si trova nel circolo-quadrato stesso, dee trovarsi nell' impotenza di Dio a produrlo, il che è un circoscrivere di limiti la divina potenza.

Rispondo in primo luogo: La proposizione: *Dio non può produrre un circolo-quadrato* è da voi ammessa: ora questa proposizione pone di fatto un' impotenza in Dio; poichè sia che Dio non possa ciò fare, perchè non ha il potere di farlo, sia che non possa ciò fare perchè il soggetto, il circolo-quadrato, rende vôta l'a-

zione divina, è sempre un porre de' limiti al potere divino; sia che io non possa camminare per mancanza di strade idonee, sia che nol posso, perchè ho male nelle gambe, ciò non esclude il limite dal mio potere.

Rispondo in secondo luogo: Nella proposizione: *il circolo-quadrato è inabile ad esistere*, voi attribuite al circolo-quadrato il predicato dell' inabilità ad esistere, e pretendete che vi debba essere la ragione di un tal predicato, la quale se non si pone nel soggetto stesso della proposizione, dee riporsi in Dio. Ma il circolo-quadrato, secondo l'Ontologia, è un *Non-ente*; e secondo la stessa Ontologia, non vi son predicati del non-ente: *Non entis nulla sunt praedicata* (1). Non vi dovete dunque dar la pena di cercar la ragione di un predicato che non è.

La proposizione: *Dio non può produrre gl'impossibili intrinseci*, intesa oggettivamente, ci presenta un' assurdità; poichè attribuisce a Dio una qualche impotenza, ed in Dio non vi ha impotenza alcuna: l'espressione *non può* applicata a Dio è vôta di senso. La stessa proposizione poi, intesa *soggettivamente*, è vera: essa significa, che noi non possiamo unire insieme, in un' idea, l' infinito potere coll'azione di produrre gl'impossibili intrinseci; poichè ciò sarebbe un porre in Dio un' azione che nulla produce, il che vale quanto dire un' azione impotente, il che è lo stesso di dire, essere l' infinito potere impotente, il che è un' evidente contraddizione. È un errore il confondere l' *oggettività* delle proposizioni colla loro verità, come sarà più ampiamente spiegato appresso.

Ma perchè, per esaminare l'oggettività delle nostre idee, si ricorre a Dio, la cui natura è incomprensibile?

(1) Baumeistere, Ontologia, § 62.

§ 212. « Nell' ipotesi che Dio non esistesse, dicono gli avversarj, non vi sarebbe alcuna cosa possibile; tutta la possibilità delle cose è dunque posta in Dio e nella sua Onnipotenza.

« In questa ipotesi eziandio rimarrebbero queste enunciazioni: le note essenziali di questa e di quella cosa non involvono contraddizione... La proposizione; *questo essere nelle sue note essenziali non involve contraddizione*, come qualunque altra verità è per sè stessa intelligibile, nè ha ciò da un qualche intelletto; poichè è per sè stessa atta a potersi conoscere, nè generalmente l' intelletto fa le verità *intelligibili*; ma intese (1). »

La facilità, con cui lo scrittore citato effettua le astrazioni, è sorprendente. Le proposizioni sono l' espressioni de' nostri giudizj: il giudizio è un atto dello spirito umano; o di uno spirito limitato quale che siasi: non possono dunque esservi proposizioni, senza che vi sia lo spirito che giudica. La proposizione separata dallo spirito che giudica e che parla è un' astrazione; e si commette un vergognoso errore riguardandola come una cosa in sè, come una cosa indipendente dallo spirito. La verità oggettiva è la conformità de' nostri giudizj colle cose; e questa non può esistere senza lo spirito e le cose. La verità ideale consiste nella relazione delle nostre idee; e suppone, in conseguenza, lo spirito. Queste verità indipendenti da qualunque spirito non si trovano, se non che nella sola fantasia di *Storchenau*.

L' intelletto, si dice, non fa le verità intelligibili, ma intese. Ma vi son esse verità senza dell' Intelletto? La verità è un giudizio, e l' Intelletto, o, per dir meglio,

(1) Storchenau, Scol. al § 36 Ontol.

lo spirito è il principio efficiente de' giudizj. Quando egli forma de' giudizj veri, e gli esprime con parole, alle quali un altro lega le stesse idee, queste verità sono intelligibili dall' altro; e quando sono a lui presentate ne sono eziandio intese. Ecco tutto il mistero.

Leibnizio, il quale nega l'oggettività assoluta delle intrinseche possibilità, scrive contro l'illusione, di cui abbiamo parlato, quanto segue: « Gli scolastici hanno molto disputato de *constantia subjecti*, come eglino l'appellavano, cioè come la proposizione fatta su di un soggetto può avere una verità reale, se questo soggetto non esiste? Ciò è perchè la verità non è che condizionale, e dice, che in caso che il soggetto esiste in un tempo qualunque, si troverà tale. Ma si domanderà eziandio in che cosa è fondata questa connessione, poichè vi ha in essa della realtà che non inganna? La risposta sarà, che essa è nel legame delle idee. Ma si domanderà, replicando, ove sarebbero queste idee, se alcuno spirito non esistesse, e che cosa diverrebbe allora il fondamento reale di questa certezza delle verità eterne? Ciò ci mena finalmente all'ultimo fondamento delle verità, allo spirito supremo ed universale, che non può non esistere, il cui intelletto, a dir vero, è la regione delle verità eterne (1). »

Nelle tesi del principe Eugenio, il filosofo citato scrive: « Egli è vero, che Dio è la sorgente, non solamente dell'esistenze, ma eziandio dell'essenze intanto che queste sono reali, o, ciò che ritorna allo stesso, la sorgente di ciò che vi ha di reale nella loro possibilità. Ecco perchè l'Intendimento Divino è la regione delle verità eterne, o delle idee, da cui le verità son dipen-

(1) Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, p. 414.

denti; e senza di lui non vi sarebbe alcuna realtà nelle possibilità; *e non solamente alcuna cosa non esisterebbe, ma eziandio alcuna cosa non sarebbe possibile.* »

Leibnizio rigetta dunque l'illusione di *Storchenau*, cioè l'oggettività de' possibili intrinseci; ed egli appoggia ogni possibilità su l'esistenza. Ma tosto lo stesso filosofo, quasi dimentico di ciò che aveva scritto, soggiunge immediatamente: « Se vi è stata qualche realtà nell'essenze o nelle possibilità, o piuttosto nelle verità eterne, questa realtà non ha potuto esser fondata, se non che in una cosa esistente ed attuale; ed in conseguenza nell'esistenza di un essere necessario, la cui essenza racchiude l'esistenza, *o a cui basta di esser possibile per esser attuale* (1). »

Quando il pregiudizio è universale trascina eziandio gli spiriti più penetranti; ed eglino chiudendo gli occhi alla luce si gettano nelle più palpabili contraddizioni. *Leibnizio* ripone il fondamento della possibilità nell'esistenza, e quello dell'esistenza nella possibilità medesima. La possibilità, secondo lui, non è alcuna cosa di oggettivo, ed è posteriore all'esistenza; ed insieme è qualche cosa di oggettivo, indipendente da qualunque spirito, ed è precedente all'esistenza. Ciò è una contraddizione manifesta. Egli dice, che la ragione sufficiente dell'esistenza di Dio è nella possibilità di questo essere; ed insieme asserisce, che senza l'esistenza di Dio nulla sarebbe possibile. Fa pena certamente il vedere nello stesso luogo una sì palpabile contraddizione. Se la possibilità intrinseca di Dio è qualche cosa di oggettivo in sè, indipendentemente da qualunque esistenza,

---

(1) Tesi XLIII e XLIV.

perchè la possibilità intrinseca di tutte le altre cose non sarebbe ancora qualche cosa di oggettivo, indipendentemente da qualunque esistenza? Ma, di grazia, vi può egli essere qualche cosa che sia anteriore a qualunque esistenza? Il nulla può essere il principio generatore dell'esistenza?

Leibnizio dice di più: *Le verità necessarie sono nell'Intelletto Divino.* Confesso di ritrovare questa proposizione vôta di senso. Si conviene da' metafisici, che in Dio non vi sono astrazioni, nè comparazioni, ed in conseguenza non vi sono giudizj nè raziocinj. Come dunque concepire che vi sono in Dio le verità necessarie, che l'Intelletto umano conosce nelle matematiche pure, ed in altre scienze, se queste verità son verità essenzialmente astratte? Inoltre, se l'estensione, secondo la dottrina leibniziana, è un fenomeno, come le verità geometriche, appoggiate su l'idea astratta di questo fenomeno, potranno concepirsi in Dio? Si dirà, che vi sono in un modo diverso, in cui sono nel nostro intelletto; ma in questo caso non sono più queste verità stesse. È certamente un gran fallo, pretendere di spiegare l'intelletto finito, e comprensibile in un certo modo, per mezzo dell'Intelletto infinito, ed assolutamente incomprensibile. Dio vede sè stesso, e tutto vede in sè stesso: quest'atto unico, semplicissimo, sostanziale dell'eterna visione, è incomprensibile; ed il volere spiegare il sapere umano per mezzo del Divino si è un volere rischiarare la luce per mezzo delle tenebre.

§ 213. Secondo la dottrina dell'oggettività de' possibili intrinseci, difesa da *Storchenau*, i possibili sono soggetti necessarj per la creazione; ed il *nulla privativo* influisce, come cagion materiale nella creazione, poichè i possibili intrinseci si convertono in esseri at-

tuali, ed in conseguenza il nulla si converte nell'essere. I nemici della creazione si son serviti di questa immaginazione, per far vedere che l'assioma: *dal nulla nulla si fa*, è contrario alla creazione. I difensori di un Dio creatore hanno risposto, che questa nozione della creazione non ne è la vera nozione. Ecco come scrive *Clarke:* « Qual contraddizione vi è mai a dire che una cosa, la quale per lo innanzi non era, ha cominciato ad esser di poi? Vi ha una gran differenza tra un tal parlare e questo: Alcuna cosa nel tempo stesso esiste e non esiste. Quest'ultimo è una contraddizion diretta e formale: ma nel primo non vi ha contraddizione nè diretta nè indiretta. È vero, che essendo noi accostumati a non vedere, se non che cose, le quali vengono al mondo per via di generazione, e altre, che mancano, per via di corruzione, e veduta non avendo mai creazione, siamo soggetti a farci della creazione un'idea simile in tutto a quella della formazione. C'immaginiamo per tanto, che siccome ogni formazione suppone una materia preesistente, così fia d'uopo supporre, ancorchè non ve ne abbia nella creazione, *un non so qual nulla preesistente, da cui, come da materia reale, sieno state le cose create.* Io convengo, che in fatti questa nozione ha un grande aspetto di contraddizione: ma chi non vede altro non esser questa, se non che una miserabile confusione d'idee? Accade in tal caso ciò che accade a' fanciulli, i quali s'immaginano, che le tenebre sieno un essere reale, che la luce sul mattino discaccia, o che in luce trasformale. Per avere una giusta idea della creazione non conviene figurarsela come la formazione di una cosa che è tratta dal nulla, considerato come cagion materiale. Creare è dar l'esistenza a cosa, che prima non l'aveva, cioè fare che esista cosa che non esi-

steva per lo innanzi. Io disfido chicchessia a mostrarmi contraddizione in quest' idea (1). »

Quest' osservazione di *Clarke* è esatta e luminosa. Fa pena, che *Storchenau* non ne abbia profittato. Ma finchè non si fa dal filosofo un' esatta analisi del proprio intendimento, e non si sostituisce all' Ontologia, l' Ideologia sarà molto difficile l' abbandonare il pregiudizio. Io incominciai con lo studio dell'Ontologia, e credeva, coll'ajuto di alcune nozioni astratte effettuate, di conoscere la generazione dell' Essere. Quando conobbi la necessità di rifare il proprio intendimento, e n' ebbi eseguito l' ardua impresa, le mie antiche illusioni scomparvero in modo, che non seppi più il mezzo come farle ricomparire. « Il volgo trasporta le sue sensazioni negli oggetti che le occasionano; egli crede vedere gli oggetti colorati, crede sentirli odoriferi; la filosofia si è liberata da questo errore familiare; ma vi è ricaduta subito, senza accorgersi, di una maniera più seria ancora; essa ha identificato i rapporti delle nostre idee colle leggi della natura. Il volgo ha personificato gli esseri morali, le cause fisiche; i filosofi hanno effettuato le astrazioni (2). »

Io non lascio di osservare, sul passo rapportato di *Clarke*, che avrei amato di enunciar la creazione a questo modo: *Essa fa incominciare ad esistere gli esseri;* o pure: *essa fa incominciare gli esseri;* poichè, dicendo: la creazione dà l' esistenza alla cosa; pare, che questo linguaggio supponga la cosa prima di esistere; laddove dicendo: la creazione fa incominciar la

(1) Clarke, Démonstration de l'existence de Dieu, t. I, chap. II.

(2) Degerando, Histoire comparée, etc., t. I, c. IV della prima edizione.

cosa o l'Essere, non si dà motivo all'illusione di cui parliamo.

Si può egli negare, mi è stato obbiettato, che un edifizio prima di essere costruito, sia una cosa intrinsecamente possibile?

Dileguiamo gli equivoci: si tratta di esaminare ciò che vi ha di oggettivo e ciò che vi ha di soggettivo nelle nostre conoscenze. È questo lo stato della quistione.

Ciò supposto, ecco quello, che, nel caso che esaminiamo, vi è di reale: 1.° Vi sono i materiali adatti alla costruzione dell'edifizio; ma questi materiali non sono ancora l'edifizio; 2.° Vi è l'artefice che dee costruirlo e l'artefice non è certamente l'edifizio; 3.° L'artefice ha il potere di formarsi l'idea dell'edifizio, cioè il potere di unire insieme in unità sintetica le idee delle differenti parti dell'edifizio; e questo potere non è certamente l'edifizio; e l'idea, che l'artefice se ne può formare neppure è l'edifizio; 4.° L'artefice ha il potere di effettuare al di fuori l'edifizio corrispondente all'idea che egli se ne può formare, o che si ha formato; e questo potere non è ancora l'edifizio.

Che cosa è dunque l'edifizio prima della sua formazione? È un nulla, e non si può dare altra risposta a quest'interrogazione.

L'edifizio, si dice, prima di esistere, è intrinsecamente possibile. Se con ciò s'intende, che l'artefice ha il potere di formarsi l'idea dell'edifizio, riunendo in unità sintetica le differenti idee delle sue parti, non si ha dificoltà di ammettere l'intrinseca possibilità dell'edifizio; ma se si vuole intendere qualche altra cosa di più, non si sa ciò che si dice. Supponete, che non vi sieno affatto materiali adatti a formar l'edifizio; supponete di più, che non vi sia alcun artefice abile a

costruirlo; nè alcuno spirito il quale abbia il potere di formarsene l'idea, questa pretesa intrinseca possibilità sarà uguale a zero: supponete, che vi sia solamente uno spirito il quale abbia il potere di formarsene l'idea; senza però poterla effettuare al di fuori; che altra cosa sarà mai l'intrinseca possibilità dell'edifizio, se non che il potere stesso che ha questo spirito di formarsene l'idea?

L'impossibile è nulla: ciò che è esistente non è dunque impossibile, il che vale quanto dire: *ciò che è, non è ciò che non è.* Questa proposizione è vera; non esprime però alcuna cosa di oggettivo che sia l'intrinseca possibilità; ma solamente una veduta dello spirito su le cose esistenti. Dicendo: *A è lo stesso di A;* o pure: *A non è diverso di A*, non abbiamo altra cosa di oggettivo, se non che il solo soggetto delle proposizioni, A; l'attributo di queste proposizioni è un elemento soggettivo delle nostre conoscenze, ed un aggettivo metafisico.

Si può dunque concludere dall'esistenza di una cosa la sua possibilità. *Ab esse ad posse valet consequentia;* così parla la scuola.

Supposti i materiali, e l'artefice abile a costruire l'edifizio, questo poteva esser formato; ma l'esistenza de' materiali e dell'artefice abile a formarlo, non importa necessariamente l'esistenza dell'edifizio; la conclusione per ciò dalla possibilità di una cosa all'esistenza di questa non è legittima. La scuola esprime ciò, dicendo: *A posse ad esse non valet consequentia.*

Quindi segue, che non è legittima l'illazione, che dalla non esistenza di una cosa ne deduce l'impossibilità; la scuola dice per ciò con verità: *A non esse ad non posse non valet consequentia.*

L'impossibile è un nulla; quindi è lecito inferire

dall'impossibilità di una cosa la non esistenza di questa; e si dee ammettere il principio della scuola: *A non posse ad non esse valet consequentia.* Il lettore attento conoscerà, che sebbene queste proposizioni sieno vere, non pongono però, che la possibilità intrinseca sia qualche cosa di oggettivo distinto dall'esistenza.

Nell'ordine cronologico delle nostre idee, l'idea dell'esistenza precede quella della possibilità; quest'ultima idea risultando dalla meditazione su le cose esistenti.

La più universale delle nostre idee è, come vedremo, quella di esistenza: si cade dunque in errore, ponendo al principio della classificazione l'idea del possibile come genere, e le idee del meramente possibile, e del possibile attuale, come idee delle spezie comprese in quella del genere.

§ 214. L'impossibile è nulla. Ma che cosa mai significa il vocabolo *nulla?* Coloro, che non han conosciuto la vera origine delle nozioni negative, hanno pronunciato su di questa materia molte palpabili contraddizioni.

Wolfio definisce il nulla così: « Diciamo *nulla* ciò a cui non corrisponde alcuna nozione... Supponete di avere la nozione del triangolo, mentre vi rappresentate una figura racchiusa da tre linee. Supponete ulteriormente, di avere rimosso questa nozione, senza che alcun' altra sia successa in luogo della prima; quello che rimane sarà il *nulla.* Il nulla per ciò poteva eziandio definirsi: *ciò che rimane o si pone, tolta la nozione*; o se alla nozione corrisponde fuori della mente qualche cosa simile alla stessa nozione, come rappresentato dalla stessa, il nulla può definirsi ciò che rimane, tolta la cosa.

« *L'impossibile è nulla.* L'impossibile involve con-

traddizione, e per ciò in esso si pone, essere la stessa cosa insieme, e non essere: or la mente non può a sè rappresentare un soggetto, in cui la stessa cosa sia insieme e non sia. Non può dunque la mente rappresentarsi l'impossibile: non si dà in conseguenza alcuna nozione dell'impossibile. L'impossibile è per ciò nulla (1). »

Ma non è forse un assurdo il dare la definizione di un vocabolo, a cui non corrisponde alcuna nozione? Intanto il *Wolfio* stesso scrive nel § 79: *Si dice impossibile ciò che involve contraddizione.* Questo filosofo dà dunque una definizione dell'impossibile; egli ne ha per ciò una nozione. Inoltre nel § 100 l'Autore scrive: « La nozione dell'impossibile, come di ciò che involve contraddizione, è una nozione conforme alla pratica de' matematici »: l'Autore confessa, in conseguenza, di nuovo di avere una nozione dell'impossibile: egli è dunque nello stesso Capitolo in un'evidente contraddizione con sè stesso.

I vocaboli sono i segni delle nostre idee: gli uomini non avrebbero fatto uso de' vocaboli *Impossibile* e *Nulla*, se essi non destassero alcuna idea; ma quando si cerca il senso di questi vocaboli in oggetti fuori dello spirito, si cade in contraddizioni.

Ascoltiamo un grammatico filosofo: « Gli oggetti reali non sono mica sempre nella stessa situazione: essi cambiano di luogo, spariscono, e noi sentiamo realmente questo cambiamento e quest'assenza. Allora accade in noi un'affezione reale, per la quale sentiamo, che non riceviamo alcuna impressione da un oggetto, la cui presenza eccitava in noi effetti sensibili: da ciò deriva l'idea di *assenza*, di *privazione*, di *nulla*; di

(1) Wolfio, Ontologia, § 57 e 101.

modo che, sebbene il nulla sia in sè stesso nulla, intanto questo vocabolo denota un' affezione reale dello spirito; cioè un' idea astratta, che noi acquistiamo coll' uso della vita, nell' occasione dell' assenza degli oggetti e di tante privazioni che ci recano piacere, o che ci affliggono (1). »

Quest' analisi è giusta; ma incompleta. È incontrastabile che noi abbiamo un sentimento delle privazioni. Ma come si produce esso un tal sentimento? Ecco la prima quistione che conviene determinare. Il sentimento della privazione consiste nella coscienza di alcune idee associate. Vedo un corpo in moto: lo rivedo in quiete: la seconda idea risveglia la prima: la coscienza o il sentimento interno di queste idee associate costituisce il sentimento della quiete o della privazione del moto di questo corpo. Vedo un uomo vivente: lo rivedo morto: la seconda idea risveglia la prima; il sentimento di queste idee associate è il sentimento della morte, che è la privazione della vita. Vedo una stanza illuminata: la rivedo meno illuminata: la seconda idea risveglia la prima; il sentimento di queste idee associate è il sentimento di una certa privazione di luce. Questi sentimenti di privazioni ci accompagnano incessantemente nella nostra vita; essi sono una feconda sorgente de' nostri dolori e de' nostri piaceri. Un uomo si libera da una penosa malattia: l' idea della sua sanità risveglia quella della sua malattia; il sentimento di queste idee associate è il sentimento della guarigione o della privazione del male, da cui egli era tormentato: una bella giornata, dopo tante orride, non so-

---

(1) Dumarsais, Trattato de' tropi, del senso astratto, e del senso concreto.

lamente ci desta piacere, per un certo non so che d'insolito, ma eziandio pel sentimento della privazione di ciò che ci recava dispiacere.

Da ciò segue, che il sentimento delle privazioni suppone, non solamente l'idea di ciò a cui la privazione si riferisce, ma eziandio l'idea di ciò a cui si attribuisce il positivo, di cui vi è privazione.

Ma che cosa è l'idea della *privazione?* Secondo *Dumarsais*, nel passo rapportato, l'idea della privazione è una nozione astratta e generale del sentimento della privazione. Ciò è vero; ma non è sufficiente; poichè noi attribuiamo le privazioni agli oggetti. Così attribuiamo al sasso la privazione della sensibilità. Queste privazioni son dei rapporti che noi poniamo fra gli oggetti; e quindi sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze sperimentali, ed entrano a costituire l'esperienza comparata. L'elemento soggettivo generatore di tutti questi rapporti è la *diversità. Il sasso non è sensitivo*: ciò denota una relazione fra il sasso e l'essere sensitivo: ciò vale quanto dire: *il sasso è diverso da un essere sensitivo.*

L'espressione generale di tutti questi giudizj, in cui si possono risolvere tutte le nozioni negative, è la seguente: *ciò che è, è diverso da ciò che non è. Essa* è identica con quest'altra: *l'Essere è diverso da ciò che non è Essere.* O pure: *l'Essere è diverso dal nulla* (intendo per *Essere* qui qualunque realtà, sia sostanza, sia modo). Ora nell'enunciata proposizione, l'*Essere* esprime un'idea oggettiva, a cui corrisponde la realtà al di fuori del pensiere; *diverso* è un aggettivo metafisico, ed esprime un rapporto, una veduta semplice del nostro spirito, alla quale niun oggetto corrisponde. Ma lo spirito il quale unisce ad un soggetto un rapporto, è obbligato, in conseguenza, a sup-

porre un secondo termine del rapporto. Questa necessità è però interamente soggettiva, e questo secondo non è alcuna cosa fuori dello spirito.

Finchè ci versiamo fra le cose particolari, e fra alcune astrazioni, che non sono le ultime, al di là delle quali non possa andarsi con altre astrazioni; i due termini del rapporto son tutti e due oggettivi: *il sasso è diverso di un essere sensitivo*: *l'uomo ignorante è diverso dell'uomo dotto*. Ma l'astrazione è uno squarciamento delle determinazioni positive della cosa: quando dunque continuando l'astrazione sino all'apice ove essa può giungere ci rimane la sola nozione universalissima di *Esistenza;* in tal caso l'altro termine a cui la privazione si riferisce è il *nulla*. Lo spirito volendo comprendere sotto quest'ultima astrazione tutte le altre inferiori, è obbligato di riguardare il nulla come un termine del rapporto. Ma egli bisogna guardarsi di effettuare queste astrazioni.

§ 215. L'analisi, che ho fatto delle nozioni negative è importante. L'ignoranza di essa ha prodotto molti errori de' filosofi.

Giovanni Clerc, scrive: « La *privazione* è l'assenza di un attributo in un soggetto, in cui suole e può esservi. Così quando una pietra, la quale è destinata per un certo uso, è priva della figura che avrebbe dovuto e potuto avere, da' metafisici si dice affetta della *privazione* di questa figura. La privazione poi si dee distinguere dalla *negazione;* poichè la negazione è l'assenza di un qualche attributo da un soggetto, il quale non suole nè può averlo. Così è nella pietra la negazione dell'intelletto; poichè la pietra non suole nè può avere alcuna intelligenza. La privazione poi, sebbene non sia nè essere, nè modo di essere, non può però considerarsi come un mero nulla; il che i metafisici

vogliono che sia da ciò manifesto, che chi afferma, per cagion d'esempio, di essere una pietra priva di una certa figura, dice qualche cosa di più che se nulla affermasse, o che dicesse solamente, che la pietra è priva d'intelligenza; perchè esprime non esservi nella pietra qualche cosa che potrebbe esservi. L'idea per ciò astratta della privazione offre qualche cosa alla mente che non è un mero nulla; nè intanto può dirsi essere, o modo di essere.

« La *denominazione esterna* è un attributo della cosa, il quale non è nel soggetto a cui si attribuisce, ma appartiene allo stesso, o sia allo stesso si riferisce: tali sono tutte le relazioni. Quando una qualche cosa si dice *parte* di un'altra, il vocabolo *parte* nulla significa che sia per sè, o che sia inerente a quel soggetto a cui si attribuisce una tal denominazione; intanto non è il segno o il nome del mero nulla; poichè, se ciò fosse, chiunque affermerebbe, che il braccio è parte dell'uomo, nulla direbbe di più di quello che direbbe colui, che affermasse essere il braccio il *flattotrat* dell'uomo; mentre in tal caso la voce *parte* non significherebbe altra cosa di più di quello che significa la voce *flattotrat* (1). »

L'autore citato sembra che distingua le relazioni dalle privazioni e dalle negazioni; il che è falso. Le privazioni e le negazioni non sono altra cosa, se non che relazioni. Le relazioni poi non sono modi *oggettivi* di essere, ma modi *soggettivi*. Esse servono a costituire l'esperienza comparata; e sono, in conseguenza, una parte principale del nostro sapere sperimentale.

Sgravesande conosce, che le privazioni e le nega-

(1) Joannis Clerici, Ontologia, cap. I, n. 3 e 4.

zioni appartengono alla classe delle relazioni; ma egli non ben conosce la natura delle relazioni. « Le relazioni non sono nulla; le loro idee nulladimeno non ci rappresentano qualche cosa fuori della mente, e diversa dall'idea; cioè queste idee, nello stesso modo che le idee astratte, non hanno de' prototipi fuori della mente, come l'hanno le idee delle sostanze e de' modi. Le relazioni non esistono dunque come le sostanze ed i modi. Si può dunque cercare se debbano riferirsi agli enti (alle cose esistenti). La soluzione della quistione dipende dalla definizione dell'ente. Se si dice ente tutto ciò che è, in qualunque modo sia, cioè se l'ente si oppone al nulla, tutte le relazioni saranno enti. Se poi riferiamo agli enti solamente le sostanze ed i modi; allora si dà un mezzo fra l'ente ed il nulla (1). »

Non vi ha alcun mezzo fra l'esistenza ed il nulla. L'esistenze poi sono o sostanze o modi; nè vi ha alcun mezzo fra la sostanza ed il modo. Le relazioni sono modi del nostro pensiere, i quali divengono nell'esperienza comparata i modi degli oggetti stessi; poichè i modi con cui noi sentiamo e pensiamo gli oggetti, si riferiscono da noi agli oggetti stessi. *Sgravesande* ignorava dunque la natura delle relazioni.

« Si divide ordinariamente l'essere in essere reale, ed in essere di ragione. Si divide in secondo luogo l'essere reale in essere positivo, negativo e privativo. Si intende per essere reale quello che sussiste nella natura delle cose, e fuori del pensiere, e per essere di ragione quello che non esiste se non che nel pensiere, ed in qualità di oggetto. L'essere reale comprende

(1) Sgravesande, Introductio ad philosophiam, I. P., cap. III.

dunque le negazioni e le privazioni... L'essere positivo differisce dal negativo in ciò che il primo mette qualche perfezione nella natura delle cose, e che il secondo ne toglie al contrario qualcheduna. Si appella intanto reale, perchè, sia che vi si pensi o no, è vero che un cieco è privo della facoltà di vedere (1). »

Bayle effettua qui le privazioni e le negazioni. Queste non sono che relazioni, e per ciò non sono esistenze reali fuori dello spirito, ed indipendentemente da esso. Non si dee confondere la verità de' nostri giudizj colla loro *oggettività*: *il sasso non è sensitivo*: questa proposizione è vera; ma non esprime altro di oggettivo fuori dello spirito, se non che il positivo, che costituisce il sasso. Se non vi fosse uno spirito per giudicare, la negazione della sensibilità non sarebbe alcuna cosa di oggettivo; sebbene nell' oggettivo del sasso vi è un fondamento di questa relazione; poichè, come abbiamo detto altrove, i termini della relazione sono oggettivi, ed il fondamento è ancora oggettivo; ma la relazione è *soggettiva*. L' espressione *il sasso* esprime il sol oggettivo di questo giudizio; tutto il resto esprime un modo del nostro pensiere sul sasso, un modo con cui noi pensiamo il sasso; e questo modo si riferisce da noi al sasso, come il freddo si riferisce da noi al marmo, mentre non è che una nostra sensazione. *La negazione della sensibilità* è un modo del pensiere; e non vi son modi di pensiere senza pensiere, e senza lo spirito che pensa; questi modi del pensiere sono in noi, ma noi gli riferiamo agli oggetti, allorchè compariamo questi fra di essi.

Gli Ontologi non hanno dunque ben compreso la

---

(1) Bayle, Metaf., P. II, c. I.

vera origine ed il vero valore delle nozioni negative.

Locke stesso, il quale ha sostituito l'Ideologia all'Ontologia, non è esente da errore in questa materia: egli insegna, che possono esservi cause privative di nozioni positive: egli scrive: « Tutto ciò che, in virtù dell'istituzione della natura, è capace di eccitare qualche percezione nello spirito, colpendo i nostri sensi, produce per lo stesso mezzo nell'intendimento un'idea semplice, la quale per qualunque causa esteriore che sia prodotta, non viene alla nostra conoscenza, senza che lo spirito la riguardi subito e la consideri nell'intendimento come un'idea così reale e così positiva, come qualunque altra, sebbene forse la causa che la produce non sia nel soggetto, se non che una semplice privazione.

« Una *causa primitiva* può, almeno in certe circostanze, produrre un'idea positiva: io voglio dire, che come ogni sensazione è prodotta in noi, solamente da differenti gradi e da differenti determinazioni del moto ne' nostri spiriti animali, diversamente agitati dagli oggetti esterni, la diminuizione di un moto, che vi è eccitato, dee produrre ancora necessariamente una nuova sensazione, come la variazione o l'aumento di questo moto.

Io mi contenterò di appellarne a ciò che ciascuno prova in sè stesso, per sapere se l'ombra di un uomo, per esempio (la quale non consiste se non che nell'assenza della luce, in maniera che meno la luce può penetrare nel luogo in cui l'ombra comparisce, più l'ombra vi comparisce distintamente); se quest'ombra, io dico, non cagiona nello spirito di colui che la guarda un'idea così chiara e così positiva, come la produce il corpo stesso dell'uomo, sebbene tutto coperto dei

raggi del sole? La pittura dell'ombra è almeno qualche cosa di positivo (1). »

L'esempio stesso, a cui *Locke* appella, dimostra la falsità dell'opinione di questo filosofo. Si può egli giammai veder l'ombra di un uomo, senza veder la luce maggiore, da cui quest'ombra è determinata e circoscritta? Una diminuzion di luce non produce l'idea dell'ombra se non si riguarda come diminuzion di luce, ed una luce determinata non si riguarda come minore, se non è paragonata ad una luce maggiore. La stessa quantità di luce può dare l'idea dell'ombra, e può non darla: la dà quando è paragonata con una luce maggiore; non la dà quando è considerata assolutamente. L'idea dell'ombra non è mica un'idea positiva, come pretende *Locke*, ma un'idea negativa; poichè denota la mancanza di una maggiore luce; e questa mancanza appunto è l'ombra. L'idee negative sono idee relative. Io rinvio il lettore a' §§ 58 e 81 del volume III, ed al § 141 di questo volume.

Il non essersi ben conosciuta l'origine delle nozioni negative ha fatto confondere il modo, con cui noi acquistiamo l'idea del finito, con ciò che costituisce il finito. Se non vi fossero altre cose con cui noi paragoniamo una cosa finita, noi non riguarderemmo questa cosa come finita. Ma da ciò non segue, che una cosa non possa esser finita, senza l'esistenza di un'altra cosa che la termina; come ha creduto erroneamente *Spinosa*. Io non dirò, che un'estensione è limitata, senza paragonarla con un'estensione maggiore; ma non è mica necessario, acciò un'estensione sia in sè stessa limitata, che un'altra estensione vi fosse. Per non essersi ben

(1) Locke, Essai, etc., liv. II, chap. VIII, § 1, 4, 5.

determinata la natura delle nozioni negative, filosofi profondi hanno asserito, che noi non abbiamo dell'Infinito se non che una nozione negativa. Dicendo: *L'essere infinito è diverso dal finito*, abbiamo due termini positivi; poichè *l'essere* dinota una nozione positiva. Ora la mancanza di realtà a chi l'attribuisco io, all'infinito, o al finito? Certamente non l'attribuisco all'infinito: la nozione di questo non può dunque esser negativa, ma sì bene la nozione del finito in quanto finito. Io dico in quanto finito; poichè bisogna distinguere l'idea di un essere finito, considerato assolutamente dall'idea dello stesso considerato relativamente ad una cosa maggiore: in questo secondo caso nasce l'idea negativa del finito.

§ 216. Il modo con cui noi ci formiamo, con sintesi ideale di composizione, alcune nozioni astratte, è stato dagli Ontologi riguardato come identico col modo della generazione dell'essere. Eglino hanno proceduto a questo modo: di tutte le determinazioni intrinseche all'Ente, o le une sono determinate dalle altre o non lo sono; e di queste che determinate non sono, o le une servono a determinar le altre o non servono. Gli *Essenziali* sono appunto quelle determinazioni, che, non essendo da altre determinate, servono tuttavia a determinar le altre. Questi essenziali debbono essere *compossibili;* cioè la loro unione dee essere intrinsecamente possibile, e non involvere alcuna contraddizione: L'unione degli essenziali costituisce l'*Essenza*. Gli *Attributi* poi sono quelle determinazioni costanti, che dalle altre, cioè dagli essenziali, sono determinate: e finalmente i *modi* sono quelle determinazioni che nè sono dalle altre determinate, nè servono a determinar le altre. A queste tre classi si riferiscono tutte le determinazioni intrinseche dell'Ente. La qual cosa si fa

eziandio manifesta dal considerare che le intrinseche determinazioni dell' Ente o sono variabili, cioè abbandonano l' Ente, e tali sono i modi, o sono costanti, che non mai lo abbandonano, e queste sono gli essenziali, se sono determinanti, ovvero gli attributi, se sono nella condizione di cose determinate.

Il signor *Wolfio*, di fatto, ricorre al modo, con cui noi ci formiamo la nozione astratta del triangolo, per menarci alle nozioni enunciate di *essenziali*, di *essenza*, di *attributi* e di *modi*. Nel § 76 del primo volume di questo Saggio ho recato un lungo passo di questo filosofo, e vi rinvio il lettore. Qui trascrivo un esempio che egli adduce nel § 143 dell'Ontologia: « Il numero ternario de' lati, e l'eguaglianza di essi sono gli essenziali del triangolo equilatero, poichè l' eguaglianza de' lati non ripugna al loro numero ternario, come è manifesto dalla costruzione; ma l'uguaglianza de' lati non è determinata dal numero ternario di essi; poichè è evidente dalla costruzione del triangolo isoscele, e del triangolo scaleno, che possono nel triangolo esservi solamente due lati uguali, ed un terzo disuguale; ed eziandio possono esser disuguali tutti e tre i lati... Se poniamo di essere descritto il triangolo equilatero, in esso si vedono attualmente tre lati uguali e tre angoli uguali. Il numero e l'eguaglianza de' lati, come abbiam veduto, non si determinano scambievolmente: intanto pel numero de' lati è determinato il numero degli angoli, e per l'eguaglianza ed il numero dei lati è determinata l' eguaglianza degli angoli: pel numero ternario poi, e per l' eguaglianza di due angoli solamente nel triangolo isoscele, è determinata insieme la possibilità della divisione in due parti uguali della base, per mezzo della perpendicolare scesa su di essa dal vertice dell'angolo opposto. »

La divisione enunciata si riguarda come un modo del triangolo isoscele; ma la possibilità di questo modo si considera come un' attributo; poichè, come abbiam detto, è determinata per gli essenziali del triangolo isoscele.

Per togliere qualunque difficoltà su la distinzione degli essenziali dagli attributi, *Wolfio* soggiunge nel § 152 quanto segue: « Se si prendono tre angoli fra di essi uguali; poichè con questi soli dati non può costruirsi il triangolo; l'eguaglianza de' triangoli nella figura rettilinea non la conoscete come non repugnante, se non che per la supposta eguaglianza de' lati: sebbene dunque vicendevolmente, dalla supposta uguaglianza degli angoli, possiate dimostrare l'uguaglianza de' lati; quella ipotesi nulladimeno non s'intende possibile, se non che presupposta la possibilità di questa, la quale è evidente per la costruzione. »

Diciamo la stessa cosa in un modo più chiaro. Date tre linee rette uguali fra di esse, si può costruire con queste un triangolo rettilineo; poichè determinati nel triangolo rettilineo i suoi tre lati, è determinato il triangolo. Ma dati tre angoli uguali, con questi soli dati non si può costruire il triangolo; poichè vi possono essere infiniti triangoli disuguali fra di essi; e che intanto sieno tutti equiangoli. Con i soli tre angoli uguali dunque non si stabilisce *a priori* la possibilità del triangolo equiangolo; come si stabilisce con i soli tre lati uguali; questi sono per ciò gli essenziali del triangolo equilatero; e l'eguaglianza degli angoli ne è l'attributo.

La prima cosa, che dee fare il geometra si è di costruire *a priori* le figure, che sono l'oggetto della sua scienza: ciò vale quanto dire, che egli dee stabilire *a priori* la possibilità di queste figure. I dati coi quali egli costruisce le figure geometriche son tali, che lo

spirito può unirli insieme nella figura che costruisce; son per ciò *compossibili*: essi sono gli *essenziali*; e la loro combinazione è l'*essenza* della figura. Sin qui noi siamo ancora nel campo ideale. Ma qual pericolo sovrasta al filosofo, il quale vuol trasportare queste operazioni sintetiche dello spirito alla generazione degli esseri!

In primo luogo osservo, che quest'ordine di essenziali e di attributi, sebbene ideale, non è che relativo alle circostanze dell'operazione sintetica; e che è un errore evidente il riguardarlo come invariabile. La stessa geometria avrebbe potuto disingannare *Wolfio* di questo pregiudizio. Il triangolo ha sei parti, cioè tre lati, e tre angoli: ora non solamente dati tre lati è determinato il triangolo; ma eziandio è determinato dati due lati, ed un angolo compreso da questi lati; è eziandio determinato, dato un lato, e due angoli adiacenti a questo lato. Ora in questi casi diversi, ciò che in un caso è determinante diviene determinato, e viceversa. Così quando i dati sono i tre lati del triangolo, ciascuno degli angoli è determinato; ma quando i dati sono due lati e l'angolo da essi compreso; quest'angolo, che prima era determinato diviene determinante, ed il terzo lato che prima era determinante diviene determinato: similmente quando i dati sono un lato, e due angoli adiacenti; questi due angoli, che nel primo caso erano determinati, sono qui determinanti, e gli altri due lati, che nel primo caso eran determinanti divengono qui determinati. L'ordine dunque ideale degli essenziali e degli attributi, non è assoluto, ma è relativo ai dati da'quali parte lo spirito per la sua operazione sintetica.

Quando penso, che uomini tanto celebri e penetranti han potuto essere così ingannati, a confondere le ope-

razioni sintetiche del nostro spirito colla genesi delle cose in sè, e le relazioni delle nostre idee colle leggi reali degli esseri in sè; cessa qualunque mia meraviglia nel vedere, che l'antico paganesimo aveva animato i fiumi, i fonti, gli alberi, ecc., e personificato tutte le virtù e tutti i vizj. Se il filosofo personifica le astrazioni, come meravigliarsi che la personificazione delle virtù e de' vizj abbia aumentato il numero degli Dei dei gentilesimo?

§ 217. Ma seguiamo il corso dell'Ontologia. L'Essenza dell'Ente consiste nella possibilità intrinseca. L'Essenza è la cosa prima che dee porsi nell'Ente: la possibilità intrinseca precede dunque tutte le cose; ed è il fondamento delle cose tutte.

Tutto ciò che è nell'Ente dee riferirsi o all'essenza o agli attributi, o a' modi. L'esistenza dunque dee essere o un attributo o un modo. Ma che cosa è mai l'esistenza? *L'esistenza è il compimento della possibilità.*

Gli Ontologi hanno detto, come abbiam veduto, che tutte le proposizioni riguardo alla possibilità sussistono in sè, indipendentemente da qualunque spirito. Eglino hanno, in conseguenza, riguardato l'essenze degli esseri come necessarie, eterne, immutabili. La necessità dell'essenze mena alla necessità degli attributi: gli attributi son dunque pure necessarj, eterni, immutabili.

Con ciò ecco spiegata la natura di tutti gli esseri, e risoluto l'alto problema dell'origine di qualunque esistenza. L'esistenza dee essere o attributo o modo: quando è attributo l'esistenza è necessaria; perchè gli attributi sono necessarj; quando poi l'esistenza è modo, l'esistenza è contingente; poichè i modi possono non essere nell'Ente. *L'essere assolutamen'* [illegible]
dunque quello, che ha la ragion sufficie

stenza nell'essenza: l'essere [illegible]
nella sua essenza non ha la ragione [illegible]
esistenza.

L'esistenza è il compimento [illegible]
stituendo all'esposta definizione di [illegible]
sioni equivalenti, che la stessa [illegible]
terremo la seguente definizione dell' [illegible]
gnanza consiste nella simultaneità [illegible]
della negazione: l'assenza della [illegible]
l'assenza della simultaneità dell' [illegible]
negazione. *L'esistenza* è [illegible]
l'assenza della [illegible]
negazione. Domanda ad un [illegible]
tal linguaggio è esso [illegible]
cosa?

Noi abbiamo il [illegible]
ficazioni: per astrazione [illegible]
dificazioni e questo [illegible]
getto in cui si trovano [illegible]
annientato: così ci formiamo [illegible]
getto o di un'esistenza [illegible]
formare questa nozione [illegible]
soggetti che ci sembrano [illegible]
scienza. Questi [illegible]
si presentano a noi in [illegible]
strano l'occasione di formare [illegible]
dificazione o di un'esistenza [illegible]
ed ultima astrazione [illegible]
dall'*inerenza*, ci rimane la [illegible]
esistenza, la quale non è [illegible]
Giunti a quest'apice delle [illegible]
dare più oltre, e ci rimane la [illegible]
stenza universale.

Il triangolo è intrinsecamente [illegible]

fica, che lo spirito umano ha il potere di unire, con sintesi di composizione, tre linee in modo, che chiudano uno spazio. Questa proposizione: *l'intrinseca possibilità del triangolo è necessaria, immutabile, eterna*, significa: Lo spirito umano, dotato di alcune date facoltà, e qualunque spirito simile ha costantemente il potere di farsi l'idea del triangolo ed il percepirne l'intrinseca possibilità; ed egli non può giammai nè percepirne l'intrinseca impossibilità, nè vedere nell'idea del triangolo altre idee, che in essa non son contenute. In altri termini, ciò significa: In qualunque tempo vi sarà una cosa conforme all'idea che io ho del triangolo, questa cosa sarà uno spazio racchiuso di tre linee; e non potrà non avere tre linee. Questa proposizione è vera; ma bisogna guardarsi di inferirne qualche cosa di oggettivo che sia eterno. Nulla vi ha di oggettivo che sia eterno, se non che il solo Dio, ottimo, massimo.

L'esistenza particolare, e la cosa particolare, sono l'istesso. Quindi, tolta col pensiere l'esistenza particolare, nulla rimane. Questa verità si presenta da sè stessa allo spirito: gli Ontologi dall'altra parte, avendo immaginato l'essenze eterne delle cose, son costretti di ammettere, che tolta l'esistenza particolare rimane l'essenza. Da ciò hanno origine tante dispute e tante contraddizioni, conseguenza inevitabile di una supposizione assurda.

Vediamo come *Storchenau* armato di queste astrazioni effettuate, va alla battaglia. Si tratta di risolvere la quistione ontologica: *l'essenza è realmente distinta dall'esistenza?* Il citato metafisico, dichiarandosi contro di questa distinzione, scrive: « *Se l'Essenza tostochè è prodotta, e solamente perchè prodotta, è già*

esistente, allora l'esistenza non si distingue realmente dall'essenza attuale.

« Se l'essenza, solamente perchè è prodotta, è esistente, allora si dà già l'esistenza, non ostante che niun' altra cosa sia prodotta, oltre dell'essenza; ma se si dà già l'esistenza, non ostante che oltre dell'essenza niun' altra cosa sia prodotta, in tal caso l'esistenza non si distingue realmente dall'essenza attuale. Se dunque l'essenza, tosto che è prodotta, e solamente perchè prodotta, è già esistente, l'esistenza non si distingue realmente dall'essenza attuale.

« *L'Essenza, solamente perchè prodotta, è già esistente.*

« L'Essenza dall'esser solamente prodotta, è già più che semplicemente possibile: ma l'essenza che è più che semplicemente possibile è esistente. L'Essenza dunque, solamente perchè è prodotta, è già esistente.

« *L'Esistenza non si distingue realmente dall'essenza attuale.*

« Se l'essenza, solamente perchè è prodotta, è già esistente, l'esistenza non si distingue realmente dall'essenza attuale. Ma l'essenza, solamente perchè è prodotta, è già esistente. L'Esistenza dunque non si distingue realmente dall'essenza attuale (1). »

Ma, piano di grazia, dico a *Storchenau*, *l'essenze prodotte!* e non dite voi, che le essenze sono necessarie, eterne, immutabili? Or dire ciò, e porre insieme che l'essenze son prodotte, non è una palpabile contraddizione? Di più non avevate voi detto nel § 51, « *che l'esistenza è un modo o uno stato dell'essenza con cui l'essenza* è più che semplicemente possibile? »

(1) Storchenau, Ontol., § 53, 54, 55.

Quel di più, dunque, che si aggiunge all' essenza è da questa realmente separabile, e realmente distinto.

Storchenau stabilisce, nel principiar dell'Ontologia, il principio di contraddizione, e la sua Ontologia è una serie di molte contraddizioni!

Bayle ha fatto, su quest'oggetto, delle giuste riflessioni: egli scrive: « Si descrive l'esistenza in diverse maniere, ciò che sembra inutile, poichè nulla può far meglio intendere che cosa è esistere, se non che lo stesso vocabolo di *esistenza*... I filosofi disputano molto su la quistione, se l'essenza sia realmente distinta dall'esistenza: noi diremo brevemente, che essa non è distinta. Obbietterete, che l'uomo essendo distrutto, l'essenza di lui rimane; e che per conseguenza l'essenza dell'uomo è realmente distinta dall'esistenza di lui. È lo stesso della produzione dell'uomo, in cui l'esistenza di lui è fatta, ma non già l'essenza; perchè l'essenze sono eterne. Oltre di che, noi concepiamo perfettamente l'essenza di qualche cosa senza pensare all'esistenza di essa. Finalmente aggiungerete, che era possibile, che alcun uomo non fosse stato creato, donde segue, che l'essenza dell'uomo è indifferente per sè stessa ad esistere o a non esistere; e che per conseguenza essa è realmente distinta dall'esistenza. Per rovesciare queste obbiezioni ed altre simili basta negare ciò che si suppone senza prova, cioè che l'essenze sono eterne; il che è una cosa falsissima, a meno d'intendere quest'assioma delle idee divine. Noi diciamo dunque, che quando l'uomo è distrutto, la sua essenza e la sua esistenza sono distrutte insieme. È vero che, quantunque una cosa sia distrutta, noi conosciamo nulladimeno la sua esistenza... Ma ciò non prova altro, se non che quando un essere è distrutto, le sostanze intelligenti conservano le idee che rappresentano questo essere.

« Quando si dice, che noi possiamo concepire l'essenza senza pensare all'esistenza, nulla si dice. Noi possiamo concepire ciò che è ragionevole senza pensare ad animale, e nulladimeno non si può concludere, che il ragionevole dell'uomo sia distinto dall'animale dello stesso uomo. Chi non sa la massima volgare dei logici, che l'intelletto può, per una semplice precisione, separare cose identiche fra di esse, cioè concependo il suo oggetto per rapporto ad un certo attributo, senza concepire un altro attributo identico realmente con quello che egli concepisce?

« Quell'indifferenza, che dicono aver l'anima ad esistere, e a non esistere, non prova altra cosa, se non che Dio è un agente libero, e che è stato un tempo indifferente a creare, o a non creare; donde sembra, che prima della produzione attuale della cosa, l'essenza era un puro nulla, e che grandemente s'ingannano coloro, che concepiscono le cose, le quali passano dallo stato di possibilità allo stato di esistenza, come esseri tanto nello stato da cui escono, che in quello in cui vanno. Se vogliamo parlare esattamente, bisogna dire non già che l'essenza delle cose sia indifferente ad esistere, ma che Dio è indifferente a creare o a non creare la tal cosa.

« Si vede evidentemente, che l'assioma, *l'essenze delle cose sono eterne*, è falso, se esso significa, che l'essenze delle cose hanno avuto sin dall'eternità un essere reale fuori dell'intendimento e della potenza di Dio. Perchè tutti i cristiani confessano, che Dio solo esiste sin dall'eternità. In questo senso non solamente l'essenze delle cose sono eterne, ma eziandio l'esistenze, essendo anche queste l'oggetto dell'intelligenza e della potenza di Dio.

« Egli non bisogna dire, che questa proposizione,

per esempio, *l' uomo è un animal ragionevole*, è di un eterna verità; e che per conseguenza l' essenza dell' uomo è eterna. Poichè, oltre che questa proposizione non sembra esser vera di una eterna verità, perchè una delle sue parti, cioè *l' uomo* è, la quale è il fondamento di tutta la proposizione, è falsa, io osservo ancora, che le proposizioni, le quali si dicono, essere di una eterna verità, importano solamente, che vi ha tanta connessione fra il soggetto e l' attributo, che posto l' uno si pone necessariamente l'altro (1). »

§ 218. Abbiamo detto, che lo spirito umano è nella necessità di unire con sintesi di connessione alcune sue idee; e che egli non può non unirle. I metafisici hanno trasportato questa necessità del nostro spirito al di fuori, l' hanno effettuata: e su di questo equivoco hanno appoggiato molte loro dottrine: la necessità assoluta è divenuta un non so che di oggettivo in sè, ed il fondamento primitivo degli esseri tutti. L' esistenza dell' essere necessario, hanno eglino detto, dee avere la sua ragion sufficiente nell' essenza di questo essere. L' essenza è assolutamente necessaria; e gli attributi, perchè hanno la loro ragion sufficiente nell' essenza, sono ancora assolutamente necessarj: questa necessità assoluta per lo appunto è il fondamento, o la ragion sufficiente della esistenza di Dio. Ascoltiamo il sig. *Clarke*: « Esistere *per sè stesso* significa esistere in virtù di una necessità assoluta, originariamente inerente nella natura stessa della cosa che esiste. Questa necessità dee essere antecedente alla esistenza dello stesso essere; non già di una anteriorità di tempo, poichè egli è eterno, ma solamente nell' ordine naturale delle nostre idee, e secondo la nostra maniera di

(1) Bayle, Metaf. gen., cap. 2.°

concepire. Io mi spiego, e dico, che questa necessità non dee mica essere riguardata come una semplice conseguenza della supposizione dell'esistenza di un tal essere; (perchè allora la necessità non sarebbe assoluta, e non potrebbe affatto essere il fondamento dell'esistenza di alcuna cosa quale che siasi) egli bisogna concepirla, al contrario, antecedentemente a questa supposizione (1). »

Confesso, che un tal linguaggio mi sembra assurdo, e vôto di senso. Si dice, che l'esistenza di Dio è la conseguenza della *necessità assoluta*. Ma tralasciando, che questa espressione qui non ci presenta alcuna nozione, di modo che non sappiamo che cosa si vuole che preceda, e che sia il fondamento dell'esistenza eterna, domando: questa *necessità assoluta* è ella una esistenza, o pure non è una esistenza? Se essa è una esistenza, l'esistenza di Dio sarà dipendente da questa esistenza detta *necessità assoluta*; l'esistenza di Dio sarà, in conseguenza, una esistenza condizionale, e Dio non sarà il primo ente. Di più, questa necessità assoluta, essendo una esistenza, dee a vicenda per la stessa ragione avere un fondamento che la preceda: quale sarà questo mai? Se poi la necessità assoluta non è una esistenza, sarà un niente; ed allora il niente sarà il fondamento dell'esistenza eterna: qual contraddizione maggiore di questa?

« Alcuni autori han preteso, che la causa prima non avendo, e non potendo avere alcuna cosa avanti di lei, dee per assoluta necessità esistere assolutamente senza causa, e che così è perdere il tempo il proporsi di cercare i fondamenti, o le ragioni della sua esistenza. Io convengo, che non può esservi essere esi-

(1) Clarke, Démostration de l'existence de Dieu, cap. IV.

stente prima della causa prima, da cui la causa prima abbia ricevuto l'esistenza. Ciò è evidente. Ma dire, che originariamente, assolutamente, ed antecedentemente ad ogni supposizione di esistenza, non vi ha nè fondamento, nè ragione necessaria dell'esistenza della causa prima, piuttosto che della sua non esistenza; dire, che si può affermare veramente della causa prima, che ella esiste senza fondamento, nè ragione qualunque della sua esistenza, è ciò un assurdo. Perchè seguirebbe inevitabilmente da ciò, esser possibile, che la causa prima cessi ancora di esistere senza fondamento nè ragione di questa cessazione (1). »

Quanto è difficile il rompere certe viziose associazioni! Se voi, dico a *Clarke*, ammettete, che avanti qualunque supposizione di esistenza, vi dee essere una ragione necessaria dell'esistenza della causa prima, ammettete evidentemente, che questa ragione necessaria è un nulla, il che è una manifesta contraddizione ne' termini. Lungi di essere un assurdo il pensare, che la causa prima non abbia una ragione precedente della sua esistenza, è al contrario un assurdo il pensare altrimenti; poichè porre una ragione precedente dell'esistenza della causa prima è porre che questa causa sia prima e seconda insieme, il che se non è una evidente contraddizione, qual altro pensiere lo sarà mai? Non vi ha bisogno alcuno di porre questa chimerica ragione dell'esistenza della causa prima per concepire come assurdo l'annientamento di questa causa: basta il riflettere, che questa proposizione: *ciò che è non è*, è assurda. Ora l'esistenza assoluta è appunto *ciò che è*: *qui est*.

« Poichè la ragione o il fondamento dell'esistenza,

(1) Id., Op. cit., loc. cit.

piuttosto che della non esistenza dell' essere, che non riceve la sua esistenza da alcuna altra cosa fuor di lui, dee necessariamente essere in sè stesso: e poichè vi ha della contraddizione a supporre, che la sua propria volontà è la ragione della sua esistenza, come causa efficiente, bisogna che l'assoluta necessità *(cioè la stessa necessità, che è la causa della proporzione immutabile fra questi due numeri 2 e 4)*, bisogna, dico io, che questa necessità sia come causa formale il fondamento di questa esistenza (1). »

Il passo racchiuso nella parentesi dimostra l'origine dell' illusione del sig. *Clarke*. L'assoluta necessità, di cui egli parla, è della stessa natura dell'assoluta necessità della ragione, o sia della relazione fra 2 e 4; ma questa relazione e la sua necessità assoluta non sono che logiche; è la necessità che ha lo spirito di riguardare il 2 come la metà del 4. Voi dunque, dico a *Clarke*, trasportate una semplice legge del nostro pensiere in una cosa reale fuori del pensiere. Questa assoluta necessità fuori del pensiere è un bel nulla.

La ragione fra 2 e 4 è sempre la stessa in qualunque luogo ed in qualunque tempo. Ciò vale quanto dire, che lo spirito umano, e qualunque spirito dotato della facoltà di comparare, in qualunque luogo, ed in qualunque tempo paragonerà 2 a 4 troverà, che il 2 è la metà di 4. Per tal ragione si dice, che nelle verità necessarie si prescinde dalle circostanze di luogo e di tempo. Intanto questa legge del pensiere umano, personificata da *Clarke*, diviene per lui il fondamento della prova dell' eternità e dell' immensità di Dio. Egli scrive così: « Io ho fatto vedere, che esistere per sè stesso è esistere in virtù di una necessità asso-

(1) Id., Op. cit., fragment d'une lettre.

luta, essenziale e naturale. Or questa necessità essendo a tutti i riguardi assoluta, e non dipendendo da alcuna causa esterna, è evidente, che essa è di una maniera inalterabile la stessa per tutto così bene che sempre ... In effetto una necessità assoluta in sè stessa non ha relazione nè al tempo, nè al luogo, nè ad alcun' altra cosa quale che siasi. Per conseguenza tutto ciò che esiste in virtù di una necessità assoluta in sè stessa, dee necessariamente essere infinito ed eterno (1).

« Allorchè la causa dell' esistenza non è mica limitata ad un luogo particolare, nel quale solamente ella opera, esistere semplicemente, ed esistere in ogni luogo, sono una sola e medesima cosa. Dire che due e quattro hanno insieme una certa ragione, e dire che essi hanno da per tutto questa stessa ragione, è dire precisamente la stessa cosa (2). »

I metafisici hanno dunque trasformato le semplici leggi logiche del nostro pensiere in leggi reali delle cose in sè. I pagani hanno personificato il Destino, i metafisici la *necessità assoluta*.

§ 219. Continuando l'Ontologia a darci la pretesa scienza dell'Essere, si occupa della sostanza, della modificazione, della natura, della forza, ecc. Su le quali nozioni conviene ascoltare il sig. *Wolfio*: questi scrive: « L'essere, in quanto si considera come avendo l'Essenza, ed oltre di essa come capace di avere altre cose, si dice *soggetto*. Quelle altre cose poi, le quali seguono l'essenza, e che sono o attributi, o modi, si chiamano *aggiunti*.

« Il soggetto è determinato per gli essenziali, co' quali si rende capace degli attributi, e de' modi.

---

(1) Id., Op. cit., cap. VII.
(2) Id., Op. cit., fragment. cit.

« Il cambiamento di ogni cosa che dura consiste nella variazione de' modi.

« La variazione de' modi, cioè la successione di un modo in luogo di un' altro da sè diverso, lo chiamiamo *modificazione della cosa*. Il soggetto durabile e modificabile si dice *sostanza*. L' Ente poi che non è modificabile si chiama *accidente*. Poichè nel soggetto durabile vi sono alcune determinazioni costanti, le quali rimangono sempre le stesse, mentre altre determinazioni nello stesso soggetto, sia continuamente, sia per intervalli, si cambiano; nel soggetto modificabile poi vi sono successivamente altre ed altre determinazioni, ed in conseguenza determinazioni variabili: *la sostanza è il soggetto di determinazioni intrinseche costanti, e variabili*.

« *La sostanza è il soggetto, a cui sono inerenti gli stessi essenziali, e gli stessi attributi, mentre i modi variano successivamente.*

« Niente è più noto dall' essersi, nella filosofia Aristotelica scolastica, definita la sostanza, per un ente che sussiste per sè, e sostiene gli accidenti. Ma in questa definizione sembrò oscuro, che cosa sia sussistere per sè, e che cosa sia sostenere gli accidenti ... Poichè gli scolastici affermano, che l'Ente sussiste per sè, in quanto non è in un altro come in un soggetto; l'accidente poi pronunciano di esistere in un altro come in un soggetto, segue, che essi riguardano la sussistenza come un modo di esistere, e che perciò distinguono il modo di esistere della sostanza dal modo di esistere dell' Accidente. Giudicando poi gli scolastici, che il modo di esistere degli accidenti ci sia più noto del modo di esistere della sostanza, rimuovono da questa il modo di esistere degli accidenti. Ora se noi vogliamo piuttosto istruirci per mezzo delle cose che per mezzo

delle parole degli Autori, le quali si riferiscono a nozioni confuse, dobbiamo esaminare qual differenza passi fra il modo di esistere degli accidenti, ed il modo di esistere delle sostanze, o sia fra il modo di esistere di quelle cose, che concepiamo negli enti osservabili. Dalle cose antecedenti consta, che tutto ciò che è nell'ente si deve porre o fra gli essenziali, o fra gli attributi, o fra i modi. Ora fra queste cose passa questa differenza, che non può darsi alcuna ragione intrinseca, perchè vi sieno, o vi possano essere gli essenziali: ma che si dia poi la ragione, perchè vi sieno gli attributi ed i modi, cioè si dia ne' soli essenziali la ragione dell'esistenza degli attributi: la ragione poi dell'esistenza dei modi si dia negli essenziali ed in altri modi antecedenti, o pure negli essenziali ed in altri enti diversi da quello in cui i modi si trovano. Le cose dunque, che noi possiamo distinguere nell'ente, differiscono riguardo al modo di esistere, in modo tale che alcune possono esistere non presupposte altre cose, altre non possono esistere, se non che presupposte altre cose, sia che queste cose determinanti, come avviene ne' modi, preesistano attualmente, sia che si concepiscano solamente come preesistenti, come avviene negli attributi. Ora l'ente, in quanto si considera come avendo l'essenza, ed inoltre come capace di altre cose, si dice soggetto, e siccome l'ente non può esistere, supponendosi privo di tutte le determinazioni, *gli essenziali costituiscono lo stesso soggetto, poichè prima degli essenziali non ci è permesso di concepire alcuna cosa nell'ente; ed in quanto per gli essenziali è determinata insieme l'esistenza degli attributi, e la possibilità de' modi, s'intende di essere inerente allo stesso soggetto la capacità di ricevere più cose. È perciò evidente, che l'ente sussiste per sè, in*

quanto ha l'essenza, per la quale è costituito soggetto atto a ricevere altre cose. Dal che segue ancora, che la sostanzialità si confonde spesso coll'essenza: sebbene la nozione di sostanza aggiunga all'essenza il modo di esistere diverso dal modo di esistere degli accidenti, siccome la nozione di soggetto aggiunge la compatibilità della coesistenza delle altre cose.

« Quindi se unite insieme la nozione dell'essenza, la compatibilità della coesistenza di altre cose, e la dipendente esistenza delle altre cose che insieme vi sono; avrete certamente quelle nozioni, le quali si trovano nella nozione confusa degli Aristotelici-scolastici, con cui si rappresentano la sostanza come un ente che per sè sussiste. Di fatto, la sostanza sussiste per sè, in quanto l'essenza può esistere in modo, che non abbia bisogno di alcun'altra cosa preesistente, o che come preesistente si concepisca. Inoltre è da ciò evidente, che cosa significano queste parole allegoricamente pronunciate. Le sostanze stanno di sotto agli accidenti, o sostengono gli accidenti, come se le sostanze sieno a guisa di sostegni, a cui si appoggiano gli accidenti. Certamente con queste parole si denota la dipendenza dell'attualità de' modi e degli attributi dall'essenza dell'ente, colla qual dipendenza il modo di esistere degli accidenti si rende diverso dal modo di esistere dell'essenza (1). »

I passi, che ho trascritti mi offrono il motivo di osservazioni importanti per l'analisi delle nostre nozioni. Spesso ho domandato a me stesso: I vocaboli *essenza, essere, soggetto, sostanza* indicano essi cose in sè diverse? I metafisici mi presentano espressioni

(1) Wolfio, Ontol., § 711, 703, 704, 768, sino al 771.

tali, da farmi sospettare, che essi vogliano denotare cose in sè distinte. « L'essenza è la forma intrinseca della cosa per cui la cosa è tale piuttosto che un'altra (1). »

È questa la definizione dell'essenza, che ci dà l'abate *Genovesi*. L'essenza sembra qui distinta dalla cosa, ed essere inerente alla cosa: da ciò segue, che la cosa è il soggetto dell'essenza; il che è falso. Ponendo l'ente A si pone l'ente A, e non è necessario porre un'altra entità per cui A sia precisamente A e non B. Questa entità sarebbe o identica con A, o diversa, se identica si raddoppierebbe la difficoltà, se diversa come una entità diversa da A farebbe, che A fosse A e non B?

« L'essenza è una idea astratta, la quale si distingue dallo ente colla sola ragione. Poichè nè l'ente è nell'essenza, nè l'essenza è nell'ente come in un soggetto, nè possono separarsi; ma spesso, omessa la considerazione dell'ente, in quanto è una idea universale, che è comune a molte cose inferiori; per astrazione contempliamo ciò per cui l'ente è costituito; cioè contempliamo la natura dell'ente in generale, o l'istesso ente senza riguardo alle cose inferiori (2). »

L'essenza di un essere è dunque perfettamente lo stesso essere; e questi vocaboli *essenza* ed *essere* significano la stessa cosa, come i vocaboli di *umanità*, e di *uomo*; se pure non si vuole che il secondo denota una certa relazione agli individui compresi nella spezie; laddove il primo prescinde da questa relazione.

« *Baumeistero* scrive: « Un medesimo ente può

---

(1) Metaf. lat., t. I, cap. 3, def. XXVII.
(2) Le Cler., Ontol., c. IV, n. 2.

esser considerato sotto diversi riguardi. Questi diversi riguardi inferiscono in uno e medesimo ente ancora una essenza diversa. Prendete, per cagion di esempio, l'uomo: potrete considerarlo come animale; sotto un tal riguardo ha egli una essenza particolare; potrete considerarlo come uomo, e sotto tal riguardo ha un' altra essenza: potrete rappresentarvelo come creatura, ed è così necessaria una nuova essenza: finalmente potrete considerarlo come ente, e sotto tal riguardo non ha quell'essenza che ha come uomo, come animale, come creatura, ecc. (1). »

Ma, soggiungo io, bisogna guardarsi bene di effettuare queste astrazioni: non bisogna mica credere, che in un individuo l'essenza della specie sia distinta da quella dell'individuo e da quella del genere, con una distinzione oggettiva, oltre di una distinzione logica. I generi e le spezie non esistono, se non che nel solo intelletto, e non sono se non che nozioni generali. Lo spirito, per la formazione delle specie, e de' generi, dee separare ciò che non è realmente separabile. La separazione delle determinazioni, che costituiscono una idea di specie dalle determinazioni che la rendono una idea d'individuo, non è, e non può essere, se non che una separazione meramente intellettuale, che non può aver esistenza al di fuori dello spirito. Nulla d'indeterminato può esistere: come dunque supporre in un individuo tante essenze delle diverse classi, a cui si riferisce? È assurdo, per cagion di esempio, di pensare, che il mio spirito abbia una essenza, che lo costituisce *essere semplice*, un'altra, che lo costituisce *essere semplice sensitivo*, un'altra, che lo costituisce *spirito umano*, ed un'altra final-

(1) Baumeistero, Ontolog., § 68.

mente, che lo costituisce il *mio spirito particolare*. Il mio spirito è la stessa cosa dell'essenza del mio spirito, e questa essenza è il mio essere particolare, semplice, ed indivisibile. È questa una osservazione molto importante.

Inoltre il vocabolo di *soggetto*, secondo *Wolfio*, esprime l'essenza come capace di altri aggiunti. Ma questa capacità non suppone altra entità fuori di quella dell'essenza. Finalmente il vocabolo di *sostanza*, secondo lo stesso metafisico, esprime l'indipendenza intrinseca dell'essenza da qualunque altra determinazione dell'ente, cioè esprime la *sussistenza*; ma questa sussistenza si pone ponendo l'essenza, nè l'essenza è *sussistente* per una forma diversa da sè stessa. I vocaboli dunque, io concludo, di *Essenza*, *Essere*, *Soggetto*, *Sostanza* non esprimono se non che lo stesso oggetto colle diverse vedute dello spirito su lo stesso.

« Egli bisogna dire, che i generi non sono limitati alle specie, se non che dal lato dell'intendimento, e che per conseguenza allora che l'*Essere* è limitato a Dio, alla creatura, alla sostanza, all'accidente, questa contraddizione non si fa mica per l'aggiunzione di qualche entità a quella che corrisponde al concetto formale di *Essere*, ma per l'aggiunzione di un concetto ad un concetto, poichè nell'oggetto stesso, la stessa entità, che è *Essere* è ancora sostanza, corpo, o spirito, finita, o infinita, indipendente, ecc. (1).»

§ 220. Secondo il sig. *Wolfio* ciascuno essenziale non è determinato dagli altri, e può sussistere indipendentemente dagli altri. L'esempio stesso del triangolo lo prova, poichè ciascun lato sussiste da sè, e

(1) Bayle, metaf. gen., I. P., cap. I.

non accede necessariamente agli altri due lati. Ma se la cosa è così non si richiede alcuna unione di essenziali per costituire un soggetto; anzi è impossibile che più essenziali costituiscano un soggetto unico. L'errore degli Ontologi consiste nel trasportare il modo della formazione delle nostre idee geometriche, e di altre idee astratte complesse alle cose in sè. L'unione di tre lati mi è necesaria per formarmi l'idea del triangolo: è dunque, si è concluso, necessaria l'unione di alcuni essenziali per costituire l'Essere. Ma gli Ontologi avrebbero dovuto tener presente il principio di contraddizione, che eglino pretendono di aver posto per base di tutte le verità necessarie: eglino avrebbero dovuto imporsi la legge rigorosa, di paragonare esattamente le loro dottrine, per non trovarsi in contraddizione con sè stessi: intanto questa legge da loro stabilita in teorica è sovente violata in pratica. Questi stessi metafisici, che ci parlano di questa unione di essenziali, c'insegnano insieme la semplicità della sostanza: « *Non si possono dare altre sostanze, se non che le semplici, e gli enti composti sono aggregati di sostanze* (1). »

Or come, io dico, sarebbe semplice l'unione di più cose sussistenti? Quella unione dunque di più essenziali per costituire l'*Essere*, è in contraddizione colla dottrina della semplicità della sostanza.

Un'altra contraddizione simile ritrovo in alcuni metafisici difensori della semplicità della sostanza: si quistiona se i primi componenti de' corpi sieno semplici, o pure estesi. *Leibnizio* si dichiara per i semplici, ed il nostro *Genovesi* abbraccia questa dottrina. Da ciò segue, che l'estensione non è una realtà, ma

(1) Wolfio, Ont., § 795.

un fenomeno come i colori; e questa illazione è anche adottata da' difensori delle monadi. Dopo di ciò chi non rimarrebbe sorpreso leggendo queste due proposizioni dell' abate *Genovesi*:

« Prop. XXXVIII. La sostanza eziandio fatta non può essere se non che semplice.

« Prop. CV. L' estensione non è sostanza, ma è o un modo, o un attributo della sostanza (1). »

Se l' estensione, io dico, è un modo o un attributo della sostanza, la sostanza è estesa e non semplice; le due proposizioni dunque sono evidentemente contraddittorie. Questa contraddizione è più sorprendente leggendo la dimostrazione della proposizione in ultimo luogo enunciata: « La sostanza non dipende intrinsecamente da un' altra; ma costa per sè in modo tale, che è il primo soggetto di ciò che è o si fa. Non può perciò essere un ente composto di quelle cose che si distinguono realmente, e sono separabili, ma dee essere fisicamente semplice. Ora quando dico estensione, se non dico una estensione solamente immaginaria, qual è quella che concepiscono i geometri, dico insieme *qualche esteso*, una *cosa estesa*, di cui è necessario che vi sia qualche soggetto, poichè non si dà estensione del nulla. In conseguenza l' estensione dipende intrinsecamente da una cosa, di cui è estensione; e perciò è o modo o attributo della cosa o di qualche sostanza. »

Si conviene in questa dimostrazione, che la sostanza è semplice, e che l' estensione è composta: dal che si deduce, che l' estensione non è una sostanza. Ma dicendo, che l' estensione è un modo, o un attributo della sostanza, si dice che la sostanza è estesa, il che

(1) Genovesi, Metaf. lat., I. P.

vale quanto dire, che la sostanza è composta: si afferma dunque insieme la semplicità, e la composizione della sostanza, il che è una evidente contraddizione.

Se la sostanza è semplice, l'estensione non ha se non che una esistenza apparente o fenomenica; ed allora la quistione si dee porre a questo modo: *Concepiamo noi l'estensione come un soggetto, o come un aggiunto del soggetto.*

Genovesi non è il primo autore di questa contraddizione: essa si trova in *Leibnizio*: questo Filosofo esamina, in un opuscolo a forma di dialogo, il parere di *Malebranche*, il quale riguarda l'estensione come una sostanza: Filaleto, che critica la dottrina malebranchiana, dice: « L'estensione ha bisogno di un soggetto, essa è qualche cosa di relativo a questo soggetto. Essa suppone ancora qualche cosa anteriore in questo soggetto. Essa suppone qualche qualità, qualche attributo, qualche natura in questo soggetto, che si estende, si spande col soggetto, si continua. L'estensione è la diffusione di questa qualità, o natura: per esempio, nel latte vi ha una estensione o diffusione della bianchezza; nel diamante una estensione o diffusione della durezza, nel corpo in generale una estensione o diffusione dell'antitipia o della materialità. Vedete perciò, che vi ha nel corpo qualche cosa anteriore all'estensione. »

Poco dopo lo stesso Filaleto soggiunge: « Vi ha un gran motivo di dubitare, se Dio abbia fatto altre cose oltre delle monadi o delle sostanze senza estensione, e se i corpi sieno altra cosa che *i fenomeni risultanti da queste sostanze*. Il mio amico, di cui vi ho riferito i sentimenti (Leibnizio), dimostra abbastanza, che egli inclina da questo lato, allora che riduce tutto alle monadi, o alle sostanze semplici, ed alle loro

modificazioni, co' fenomeni che ne risultano, la cui realtà è mostrata dal loro legame, che li distingue da' sogni. »

Nella lettera poi al sig. Remond, *Leibnizio* scrive: « Quanto all' estensione si può dire, che essa non è una maniera di essere della materia, nè intanto una sostanza. Che cosa è dunque? Io rispondo, che essa è un attributo delle sostanze, e che vi ha molta differenza fra gli attributi e le maniere di essere (i modi) (1). »

Che! La sostanza è senza estensione, e l'estensione è insieme l'attributo della sostanza! Qual contraddizione! Ma non concepiamo noi forse l'estensione come il soggetto di tutto ciò che conosciamo ne' corpi? Che cosa è per me un certo globo, se non che una estensione figurata, cioè rotonda, solida, impenetrabile, pesante, ecc.? Io dunque concepisco l'estensione di questo globo come il soggetto di una data figura, di una data resistenza, di un dato peso, ecc.

L'estensione si concepisce come il soggetto di tutte le qualità sensibili del corpo; e perciò come una sostanza; ma sarebbe un errore il concludere dal nostro modo di concepire alla cosa in sè, e dire assolutamente: *l'estensione è una sostanza:* o pure dire al contrario: *l'estensione è un modo, o un attributo della sostanza.* Tutte e due queste proposizioni suppongono, che l'estensione sia una realtà in sè. Bisogna limitarsi a dire: *l'estensione si mostra a noi come una sostanza.* Osservo, che *Wolfio* ha evitato la contraddizione, in cui mi è sembrato di esser caduto il gran *Leibnizio.* Chiama *Wolfio* la materia un fenomeno *sostanziato.* La materia, egli dice, è l'esteso

(1) Recueil des diverses pièces, t. 2.

dotato della forza d'inerzia, e la materia si mostra a noi come un soggetto che dura, e che è modificabile; e perciò come una sostanza; ma essendo la sostanza semplice, l'estensione è un fenomeno; e perciò non può dirsi che la materia sia una sostanza; la materia è, in conseguenza, un fenomeno che ci apparisce a guisa di sostanza; e che per tal ragione può chiamarsi *fenomeno sostanziato* (1).

§ 221. Ma ritorniamo al punto, donde siamo partiti. I filosofi, che han cercato, di definir la sostanza si son trovati in grande imbarazzo. I dotti hanno osservato, che la definizione cartesiana della sostanza è stato il principio su di cui *Spinosa* edificò il suo panteismo. I metafisici posteriori, che han voluto guardarsi dal panteismo, e che insieme han continuato a voler definire la sostanza, non ci han dato della sostanza una definizione soddisfacente, che fosse evidentemente diversa da quella di *Spinosa*. L'errore è derivato dal falso metodo di procedere in siffatte ricerche. Invece di far l'analisi del sentimento del proprio essere, e di partire da' dati, che ne sono il risultamento, si è presa la strada di creare gli esseri, come il Geometra crea le idee astratte delle figure. Non è certamente inutile il trattenerci alquanto su i pensamenti de' filosofi in questo punto fondamentale di una Ideologia esatta, e non superficiale.

Cartesio scrive: « Allora che noi concepiamo la sostanza, concepiamo solamente una cosa, che esiste in tal maniera, in cui non ha bisogno, se non che di sè stessa per esistere. In ciò può esservi dell'oscurità riguardo alla spiegazione di questa espressione, *non aver bisogno se non che di sè stessa per esistere*;

(1) Wolfio, Cosmol., § 300.

perchè, propriamente parlando, non vi è che il solo Dio, che sia tale, e non vi è alcuna cosa creata, la quale possa esistere un solo momento senza esser sostenuta, e conservata dalla sua potenza. La scuola ha perciò avuto ragione di dire, che il nome di sostanza non è mica *univoco* a riguardo di Dio, e delle creature, cioè che non vi ha alcuna significazione di questo vocabolo concepita distintamente, la quale convenga a Dio, ed alle creature, ma perchè, tra le cose create, alcune sono di tal natura, che non possono esistere senza di alcune altre, noi le distinguiamo da quelle che non hanno bisogno, se non che del soccorso ordinario di Dio, nominando queste, sostanze, e quelle, qualità o attributi di queste sostanze.

Ma, disse *Spinosa*, allora che si tratta di risolvere il problema generatore degli esseri, bisogna mettere a parte qualunque supposizione, come è quella dell'esistenza degli esseri creati, trasportarsi al di là dell'esistenza delle cose, per vederla nascere, e partire da alcune prime nozioni chiare, che non ne suppongano altre. Tale è la nozione della sostanza. Questa nozione, secondo l'insegnamento di *Cartesio*, è la nozione di ciò che non ha bisogno di alcuna cosa per esistere. La sostanza dunque esiste per sè stessa; e tutto ciò che non esiste per sè stesso non può essere, se non che modo della sostanza.

Cartesio segue: « La nozione che abbiamo della sostanza creata si riferisce nella stessa maniera a tutte, cioè a quelle che sono immateriali, ed a quelle che sono materiali, perchè basta solamente, acciò potessimo intendere, che sono sostanze, il percepirsi da noi poter esse esistere senza l'ajuto di alcuna cosa creata: ma quando è quistione di sapere, se qualcheduna di queste sostanze esiste con verità; cioè se essa è al

presente nel mondo, non basta che esista in questo modo, per fare che noi la percepissimo: perchè ciò solo nulla ci discopre, che ecciti qualche conoscenza particolare nel nostro pensiere, bisogna che oltre di ciò abbia alcuni attributi che noi potessimo osservare, e non ve ne ha alcuno, il quale non sia sufficiente per questo effetto, poichè una delle nostre nozioni comuni è, che il niente non può avere attributi o proprietà o qualità; perciò se s'incontra qualche attributo, si ha ragione di concludere, che esso è l'attributo di qualche sostanza, e che questa sostanza esiste.

« Ma sebbene ciascuno attributo sia sufficiente, per far conoscere la sostanza, pur tuttavia ve ne ha uno in ciascheduna, che costituisce la natura e l'essenza di essa, e dal quale tutti gli altri dipendono, cioè l'estensione in lunghezza, larghezza, e profondità, costituisce la natura della sostanza corporale; ed il pensiere costituisce la natura della sostanza che pensa. Perchè tutto ciò, che altronde si può attribuire al corpo presuppone dell'estensione, e non è che una dipendenza di ciò che è esteso; similmente tutte le proprietà, che troviamo nella cosa che pensa non sono, se non chè differenti maniere di pensare (1). »

L'attributo, che, secondo *Cartesio*, costituisce l'essenza di una spezie di sostanza, è lo stesso che l'essenza della sostanza stessa, e l'essenza della sostanza di cui parliamo è la stessa cosa della sostanza. Ciò si confessa da *Cartesio* nel § 63, dell'Opera citata colle seguenti parole: « Noi possiamo considerare il pensiere e l'estensione come le cose principali, che costituiscono la natura della sostanza intelligente, e corporale, ed allora noi non dobbiamo punto concepirle

(1) Cartesio, De'principj della filosofia, I. P., § 51, 52, 53.

altrimenti, se non che come la *sostanza stessa che pensa, e che è estesa; cioè come l'anima ed il corpo.* Perchè in questa maniera il conosciamo molto chiaramente e molto distintamente. »

Quindi tutti i Cartesiani han riguardato l'estensione come una sostanza, ed il pensiere attuale come una sostanza: « L'estensione non è già la maniera di un essere: essa è dunque un Essere (1). »

Riguardo al pensiere attuale, che i Cartesiani riguardano come una sostanza, trascrivo qui un luogo di *Plouquet*, che può somministrarci l'occasione d'importanti osservazioni: « Cartesio dopo un severo esame di sè stesso non iscoprì altra cosa, se non che pensava, che era un essere pensante, la cui essenza era il pensiere: tutti i suoi discepoli l'hanno seguito su questo punto; divisi bensì su la qualità del pensiere, che forma l'essenza dell'anima, si riuniscono tutti a far consistere l'essenza dell'anima nel pensiere: or che cosa è l'essenza di una cosa, se non che questa cosa medesima? Ascoltiamo su di ciò un celebre Cartesiano: *Dopo di aver riconosciuto, che io sono, che io esisto, potrei facilmente scoprire ciò che sono. Il dubbio e la certezza sono proprietà che io riconosco in me; le proprietà non possono esser concepite, nè possono esistere fuori del soggetto a cui appartengono; il dubbio, e la certezza non possono esistere, nè essere ricevute fuori del pensiere; il pensiere è adunque il soggetto dell' uno e dell' altra: poichè io son quel che dubito della certezza di tutte le cose, e che son sicuro della mia; io sono dunque un pen-*

(1) Malebranche, Ricerca della verità, lib. 3, c. 8: vedete anche Bayle., Dissertaz. dell'essenza de' corpi, tom. IV, des oeuvres diverses.

siere, il quale è il soggetto del dubbio e della certezza, e questo è ciò che io cercava.

« Regis si oppone in seguito, che la sua natura dee essere una cosa fissa e permanente, ciò che non può convenire al pensiere, e risponde: *io concepisco, che la difficoltà nasce dall' esser la parola pensiere equivoco; e che io me ne servo indifferentemente per significare il pensiere che costituisce la mia natura, e per dinotare le diverse maniere di essere di questo pensiero; ciò che è un errore massimo; poichè vi è questo divario tra il pensiere, che costituisce la mia natura, e quelli, i quali non sono, se non che maniere di essere, che il primo è un pensiere fisso, e permanente, e gli altri sono cangianti e passeggieri.*

« Questo Filosofo vuole, che neppure convenga dire: Io sono una sostanza, che pensa, poichè la sostanza in generale è *incapace di azione, e di passione, senza qualche attributo attualmente esistente, il quale determini la sostanza a pensare: or questo attributo non è nè l'estensione, nè il pensiere in generale; resta dunque, che questo attributo sia un pensier fisso, singolare, e determinato, il quale sia il soggetto de' pensieri particolari, e che non differisca giammai da sè stesso, che in ragione delle diverse modificazioni, che hanno luogo in esso.*

« Regis adunque non definisce una sostanza pensante, ma un pensiere che esiste in sè stesso, e che è il soggetto delle diverse maniere di pensare (1). »

L'attributo, che costituisce l'essenza della sostanza, secondo *Cartesio* ed i discepoli di lui, è dunque la stessa cosa della sostanza. Per tal ragione *Spinosa*

(1) Plouquet, Esame del fatalismo, t. 2, sez. 3, cap. 3.

definì l'attributo nello stesso modo in cui aveva definito la sostanza. Ma *Spinosa* non si accorse, che così il suo sistema dell'unità della sostanza diveniva contraddittorio; poichè molti attributi di questa natura erano molte sostanze. Se l'estensione ed il pensiere si concepiscono per cose sussistenti, l'una e l'altro sono sostanze, e bisogna, in conseguenza, ammettere più sostanze nel mondo.

La scuola di *Leibnizio* osservò contro i Cartesiani, che i corpi non sono sostanze, poichè dipendono dall'unione accidentale dei componenti. Ma quando cercò di determinare *a priori* la natura della sostanza con una definizione, non riuscì nel suo intento. Abbiamo veduto, che secondo *Wolfio* la sostanza è *ciò che nell' essere è determinante, senza essere è determinato.* L'aggiunto o la qualità è *ciò che è determinato, e suppone un determinante.* Ma, potrebbe soggiungere uno spinosista, l'esistenza condizionale è determinata dall'esistenza assoluta; l'esistenza condizionale non è dunque una sostanza, e non vi ha se non che la sola sostanza infinita: tutte le altre esistenze non sono, e non possono essere, se non che modi dell'esistenza assoluta. Io non saprei come si potrebbe rispondere a questa difficoltà. Si dirà forse, che la dipendenza dell'esistenza condizionale dall'esistenza assoluta è estrinseca, nell'atto che la dipendenza dell'accidente dalla sostanza è intrinseca. Ma ciò mi sembra che sia un pronunciar vocaboli di senso: la dipendenza dell'esistenza condizionale dall'esistenza assoluta può mai sostenersi, che sia una dipendenza estrinseca? La limitazione, la mutabilità son forse estrinseche alle creature? *Genovesi* scrive: « A dipende necessariamente ed *intrinsecamente* da B, se B sia necessario all'essenza di A, come l'uomo dipende dalla mente,

e dal corpo, il triangolo da' tre lati, ed ogni cosa da' suoi essenziali, A dipende *estrinsecamente* da B, se B sia solamente necessario all' esistenza di A, non già alla sua essenza. Così il mondo dipende da Dio, e tutti gli effetti dipendono dalle proprie cause (1). »

Ma con ciò mi sembra che nulla si dica. La mente unita al corpo è l' uomo stesso: il dire dunque, che l'uomo dipende intrinsecamente dalla mente e dal corpo è lo stesso che dire, l'uomo dipende intrinsecamente da sè stesso. Similmente tre lati, due de' quali sieno maggiori del terzo, uniti in un certo modo, sono lo stesso triangolo; e generalmente l'Essenza, come abbiamo provato, è lo stesso Essere, e l'esistenza non è mica distinta dall' essenza. Se per dipendenza intrinseca s' intende poi la dipendenza dell' accidente dalla sostanza, e per dipendenza estrinseca quella di una sostanza da un' altra, come l' effetto dalla causa, la definizione è viziosa; poichè il definito entra nella definizione. Se l' esistenza condizionale è, per sua natura, esistenza condizionale, ella è per sua natura una esistenza dipendente, ed è assurdo il riguardare questa dipendenza come estrinseca. Mi sembra dunque, che gli sforzi de' metafisici, per definir la sostanza, son vani.

Locke non è stato felice su la nozione della sostanza. « Confesso, che vi ha una idea, che sarebbe generalmente utile agli uomini di avere, perchè è il soggetto generale de' loro discorsi, in cui fanno eglino entrar questa idea, come se effettivamente la conoscessero: io voglio parlare dell' idea della *sostanza*, che non abbiamo, nè possiamo avere per via di *sensazione*, o di *riflessione*. Se la natura si caricasse della cura di

(1) Genov., Op. cit., t. 1. cap 1, § XV e XVI.

darci alcune idee, avremmo motivo di sperare, che sarebbero quelle che non possiamo punto acquistare noi stessi per mezzo dell' uso delle nostre facoltà. Ma vediamo al contrario, che per la ragione, che questa idea non ci viene per la stessa via delle altre idee, noi non la conosciamo affatto di una maniera distinta: di modo che il vocabolo di *sostanza* non importa altra cosa a nostro riguardo, se non che un certo soggetto indeterminato, che noi non conosciamo affatto, cioè qualche cosa, di cui non abbiamo alcuna idea particolare, distinta e positiva, ma che riguardiamo come il *substratum* delle idee, che noi conosciamo (1). »

Condillac segue il Filosofo inglese in questo punto. Questa dottrina è contraddittoria in sè, e ripugna all' esperienza. Dire, che noi non abbiamo una nozione della sostanza, e dire che intendiamo per *sostanza* un certo soggetto indeterminato, è una contraddizione, poichè significa, che noi abbiamo una nozione di un soggetto, e la nozione di soggetto è appunto la nozione di sostanza; nè giova il replicare, che non abbiamo della sostanza una nozione particolare, distinta e positiva; poichè non bisogna confondere l' esistenza di una idea colla natura di questa idea. Inoltre dire, che non abbiamo una nozione della sostanza e dire insieme, che siamo obbligati di supporre un *substratum* alle qualità, è una contraddizione. La idea di qualità è una idea relativa, e suppone quella di sostanza: riguardar qualche cosa come qualità, e non avere la nozione di un soggetto a cui la qualità appartiene è una contraddizione. È poi falso, che la nozione di sostanza non è particolare, poichè il primo oggetto, che si riguarda come sostanza è l' *Io*. L' anonimo Carte-

(1) Locke, Op. cit., lib. 1, cap. III, § 18.

siano, che ha combattuto *Locke*, ha fatto su questo punto una solida osservazione contro del Filosofo inglese: « È falso, che noi non abbiamo mica una idea chiara della *sostanza*. Per sostanza s'intende un fondo di essere che rimane invariabilmente lo stesso, sia che questa sostanza provi diverse modificazioni successive, sia che non ne provi alcuna. Io concepisco con chiarezza, che gli spiriti creati sono realmente sostanze; in effetto, sebbene abbiano diverse modificazioni, che periscono successivamente, io vedo distintamente, che al mezzo di queste modificazioni passeggiere, e fuggitive, questi spiriti conservano un fondo di essere, che resta invariabilmente lo stesso. Questa idea non è mica perfetta; chi ne dubita? Ma lo stato d'imperfezione, in cui si trova, non impedisce, che essa non sia abbastanza luminosa per guidarci nei nostri giudizj (1). »

Se i metafisici, de' quali abbiamo criticato le opinioni, avessero fatto attenzione, che la *sussistenza* è un dato della nostra coscienza, come lo è la *inerenza;* e che le nozioni di queste due specie di esistenza son semplici, e perciò indefinibili; eglino non avrebbero riempiute le loro pagine di tante illusioni. Non isdegnando di consultare la voce luminosa della coscienza, avrebbero detto: *Io sono un essere*, e vi sono in me de' *modi del mio essere*. L'essere, ed il modo di essere son dunque due dati, che l'analisi del sentimento del me mi offre incontrastabilmente. Ciò vale quanto dire: due esistenze mi dà l'analisi di cui parliamo, l'*esistenza sussistente*, e l'*esistenza inerente*. Le

(1) Traité de la nature de l'Ame, etc., contre le système di Locke, etc., t. 1, cap. 4.

nozioni di *esistenza, sussistenza, inerenza,* son semplici; e perciò non definibili.

Ma gli Ontologi, invece di condursi con un metodo sperimentale all' analisi delle nostre nozioni, hanno adottato il metodo *a priori*, e sintetico: eglino han creduto di formare gli esseri reali, come il geometra forma le figure geometriche; e sono stati il trastullo de' proprj concetti e de' proprj vocaboli.

Da un' altra parte *Locke* e *Condillac*, i quali hanno sostituito con ragione l' Ideologia all' Ontologia, non hanno fatto un' analisi esatta del sentimento primitivo del *me*, dal qual fatto dee, per non traviarsi, partire la filosofia.

Rientrando nel mio *me* trovo, che sperimento diversi modi di essere, in alcuni de' quali io son passivo, ed in altri son attivo. Son perciò costretto di ammettere nel *me* alcune potenze, sia di ricevere alcuni cambiamenti da agenti diversi dal *me*, sia di produrre io stesso in me alcuni dati modi. Queste potenze sono ciò che io ho chiamato *facoltà dell' anima*. Io non ho altro mezzo di conoscere queste facoltà, se non che l' esperienza: io non posso dedurle *a priori* dalla essenza del *me*, perchè questa essenza mi è ignota. Io so, che sono un Essere, cioè una esistenza che sussiste, perchè sento questa *sussistenza*, perchè sento di essere un agente, ed un paziente; ma non so determinare in sè che cosa sia questo *Io*, che sussiste. Sento la sua indefinibile unità, e son costretto di riguardarlo come semplice.

Se potessi conoscere determinatamente il mio essere, vedrei come, ponendo questo semplice essere, si pone quella varietà di potenze, che l' esperienza mi mostra. Ma ignorando ciò, non posso avere altra scienza dell' anima, se non che una scienza sperimen-

tale, ed *a posteriori*. Una psicologia *a priori* non è permessa a' miei deboli lumi. Queste facoltà costanti, che sono nell'anima mia, possono chiamarsi, se si vuole, *attributi*, o *proprietà*. Ma non supporrò, che vi sieno nell'anima tanti essenziali corrispondenti ciascuno a ciascuna di queste facoltà. In non concepisco dunque nel mio *me*, se non che l'essere semplice che lo costituisce e che sussiste, ed i modi che variano, e si succedono, la sostanza, in breve, e le modificazioni.

§ 222. Ma queste modificazioni, ripiglia il signor *Wolfio*, debbono avere una ragion sufficiente della loro esistenza; se questa ragione è nel soggetto stesso che cambia, le modificazioni si dicono *azioni*; se fuori del soggetto si dicono *passioni*. Ora, posta l'essenza, continua il sig. *Wolfio*, si pone solamente la possibilità de' modi, ma non già la loro esistenza: per aver dunque quei modi, che abbiam chiamato *azioni*, fa d'uopo porre nell'essere un principio efficiente di essi; questo principio può chiamarsi *forza*, e consiste nello sforzo, nella tendenza all'azione; e perciò dobbiam affermare, che vi sia una differenza fra la *potenza di agire*, e la *forza*; poichè colla prima si pone la semplice possibilità dell'azione; laddove colla seconda si pone l'esistenza dell'azione stessa; essendo incontrastabile, che, posta la forza, si pone l'azione, se non vi si frappone alcun impedimento. Ciò ha dato l'occasione a' metafisici, de' quali parliamo, di distinguere nell'essere l'essenza dalla *natura*. Essi chiamano *Natura* la forza o sia il principio attivo dell'essere. Di grazia, domando agli Ontologi: *questo principio efficiente dell'azione, o ciò che fa esistere l'azione, o finalmente ciò che agisce, è esso una sostanza, o un Aggiunto, un Accidente?*

Storckenau ci risponde: « *Tutto ciò che agisce è*

sostanza. Poichè se non è una sostanza, si attribuisce una qualche determinazione, cioè l'azione all'accidente; ma la determinazione, che si attribuisce all'accidente è determinazione della sostanza a cui l'accidente è inerente; l'azione, in conseguenza, non è dell'accidente, ma della sostanza: tutto ciò dunque, che agisce è sostanza (1). »

Tutto ciò che agisce è un agente, e la nozione di agente è la nozione del soggetto dell'azione.

Ora se l'azione è della sostanza, se la sostanza agisce, se la sostanza fa esistere l'azione, se essa è il principio dell'azione; questo principio dell'azione non è dunque distinto dalla *forza*, che il sig. *Wolfio* coi suoi discepoli suppone nella sostanza; ma la sostanza stessa è questa *forza*. Non si dee dunque dire, che la forza è nella sostanza; poichè ciò sarebbe porre una sostanza in un'altra sostanza. Non si dee dire, che gli esseri semplici son dotati della forza di agire; poichè un essere non è inica la forma di un altro essere. Queste proposizioni ontologiche son false: intanto sono generalmente adottate da' leibniziani. Appena si erano proscritte le forme sostanziali degli antichi, che *Leibnizio* colla sua scuola ce l'ha restituite. « Può questa forza attiva delle prime sostanze chiamarsi *forma* di queste sostanze: poichè Aristotile insegnò esser la *forma entelechia*, e *natura*: lo stesso insegnarono i peripatetici, i quali con lo stesso impegno cercarono di stabilire, che l'essenze di tutte le cose constano di queste forme; che le forme danno l'essere alle cose; e che nulla può essere in atto senza forma (2). »

Queste forme sostanziali sono chimeriche; il che si

(1) Ontol., § 133.
(2) Gen., Op. cit., t. 1, prop. 108.

confarma esaminando la dottrina di questi metafisici su l'essenza e su la natura dell'anima.

« *L'Essenza dell'anima consiste nella forza rappresentativa dell'universo, limitata materialmente dal sito del corpo organico nell'universo, e formalmente dalla costituzione degli organi sensorj.*

« *La natura dell'anima consiste nella stessa forza rappresentativa* (1). »

Dopo queste due proposizioni, che il sig. *Wolfio* cerca di stabilire, ognuno inferirebbe, che l'essenza dell'anima è la stessa cosa colla natura dell'anima stessa. Ma il Filosofo citato non approva questa illazione: ecco come egli espone questa pretesa differenza.

« *La forza rappresentativa dell'Universo è la natura dell'anima, in quanto rende attuali queste rappresentazioni: è poi l'essenza dell'anima, in quanto è ristretta ad effettuare piuttosto le tali che altre rappresentazioni, piuttosto nel tale che in un altro ordine* (2). »

Ma la forza rappresentativa per rendere attuali le tali rappresentazioni dee essere determinata, e non vaga; dee perciò essere ristretta, cioè limitata conformemente al sito del corpo organico nell'universo, ed alla costituzione degli organi sensorj. Questa forza rappresentativa dunque, in quanto è così ristretta, è la natura dell'anima ugualmente che la essenza dell'anima; e la pretesa differenza non si vede affatto.

Per maggiormente convincermi dell'esattezza di questa mia critica, ricorro a *Storchenau*: « *La forza di pensare constituisce l'essenza dell'anima.*

---

(1) Wolfio, psych. rat., § 66 e 67.
(2) Loc. cit., § 67 e 68.

« *La detta forza di pensare constituisce ancora la natura dell' anima.*

« Sebbene realmente l' essenza dell' anima, e la natura dell' anima sia la stessa unica forza, si dee pur tuttavia considerare sotto un diverso riguardo. Poichè siccome universalmente l' essenza dell' ente sia la possibilità, ed il modo dell' ente ridotto in una certa specie, sotto il qual modo l' ente come tale è possibile, rettamente questa forza sufficiente alle diverse azioni, come possibile si dice essenza; come attualmente esistente, e producendo le azioni si dice natura: e ciò ha luogo in ogni essere semplice (1). »

Concludiamo: questi vocaboli, *Essenza*, *Natura*, *Forza* non denotano entità diverse; e gli Ontologi si versano in un circolo inutile di vocaboli, nell' atto che credono di spiegarci le cose in sè stesse.

§ 223. Dopo d' avere l' Ontologia formato la nozione dell' essere in generale, nel modo in cui il geometra forma le idee delle figure, passa ad applicare questa nozione generale all' Essere infinito nel modo seguente:

Si chiama *Realtà* ciò che ha esistenza nell' essere, indipendentemente dalle nostre percezioni. Si dice *fenomeno*, al contrario, ciò che ci sembra aver esistenza nell' essere, sebbene non vi esista tale quale da noi si percepisce.

Si chiama *Ente perfettissimo* quell' ente in cui vi sono tutte le realtà compossibili in un grado assolutamente sommo.

Il grado assolutamente sommo della realtà esclude qualunque mancanza o privazione; poichè altrimenti questo grado non sarebbe sommo.

---

(1) Storchenau, psych., P. II, § 158 e 160.

La realtà nel grado assolutamente sommo è possibile; poichè ogni realtà, avendo esistenza nell'ente, è una cosa possibile: è necessario, in conseguenza, che ogni realtà sia possibile in qualche grado. Ora se è possibile in un grado, dee esser possibile in un grado assolutamente sommo, poichè questo grado assolutamente sommo non presentando alcuna negazione non presenta contraddizione alcuna, consistendo la contraddizione nella simultanea affermazione e negazione della stessa cosa.

Da ciò segue, che l'essere perfettissimo è possibile; poichè contenendo tutte le realtà compossibili, alcuna di queste non è ripugnante alle altre. Inoltre ogni realtà è possibile in un grado sommo.

Si dimostra di più, che niuna realtà in quanto realtà non ripugna ad un'altra, poichè la realtà in quanto realtà non pone negazione alcuna. Quindi tutte le realtà in un grado assolutamente sommo sono compossibili (1).

§ 224. Tutte queste realtà infinite, ammesse nell'Essere perfettissimo, come debbono esse concepirsi? come essenziali, o come attributi? Ritrovo, che gli Ontologi le concepiscono ora sotto uno, ora sotto un altro aspetto.

« *Qualsivoglia attributo dell'Ente infinito è ugualmente infinito.* Qualsivoglia attributo dell'Ente infinito riconosce la sua ragion sufficiente nell'essenza infinita; ma ciò che ha la ragion sufficiente nell'essenza infinita è ugualmente infinito; poichè siccome posta la ragion sufficiente si pone il ragionato (ciò che segue dalla ragion sufficiente), così si dee porre il ragionato della

(1) Wolfio, teol. nat., Par. II, cap. 1; Storchenau, Ontol., § 43.

stessa intensità a cui quella ragione è sufficiente, se non è arbitraria e libera; il che non ha luogo nel presente caso; ma la ragion sufficiente infinita basta ad una infinita intensità: qualsivoglia attributo dell'ente infinito è dunque ugualmente infinito.

« *Tutte le realtà possibili illimitate sono attributi dell'Ente infinito.* Gli attributi dell'Ente infinito non possono essere se non che realtà illimitate: se dunque qualsivoglia attributo dell'Ente infinito è infinito, tutte le possibili realtà illimitate sono eziandio attributi dell'Ente infinito.

« *L'Ente infinito è possibile.* Gli attributi essenziali dell'Ente infinito sono tutte le possibili realtà illimitate; ma tutte le possibili realtà illimitate non si oppongono scambievolmente: gli attributi essenziali dunque dell'Ente infinito non si oppongono scambievolmente: ma un Ente, i cui attributi essenziali non si oppongono scambievolmente, è possibile: l'Ente infinito è dunque possibile (1). »

Coll'espressione di *attributi essenziali* il metafisico citato intende gli essenziali, come si può rilevare da' § che egli cita nella pretesa dimostrazione trascritta. Ora se tutte le realtà illimitate sono gli essenziali dell'Ente infinito, ove noi troveremo gli attributi infiniti di questo essere? Se poi tutte le realtà illimitate sono gli attributi infiniti dell'Essere perfettissimo, ove troveremo noi altre realtà, per formare l'essenza infinita? Ma seguiamo ad esporre il sistema ontologico.

§ 225. Dalla necessità supposta di contenere l'Essere perfettissimo tutte le realtà in grado sommo, segue, che ciascuna realtà, che si trova negli esseri finiti, dee trovarsi in un grado assolutamente sommo

(1) Storchenau, Ontol., cap. VIII, § 224, 225, 235.

nell'Essere infinito. Ma questa dottrina offre una spinosa difficoltà a risolvere. Prima di *Kant* si riguardava con ragione come un principio incontrastabile, che gli oggetti del senso interno son reali. Da ciò segue, che il pentimento, l'odio, l'ira, si trovano realmente nello spirito umano. Ora queste affezioni sono de' dolori; se son concepite dunque in un grado assolutamente sommo si concepiscono come sommi dolori; ora ripugna alla natura divina qualunque dolore; tutte queste realtà umane non possono, dunque, in alcun conto convenire all'Essere infinito.

Per liberarsi da questa difficoltà, i metafisici di cui parliamo fanno una distinzione: alcune realtà, eglino dicono, si contengono in Dio *formalmente*, altre si contengono *per eminenza*. Le prime son quelle, che, concepite in un grado assolutamente sommo, non involvono alcun difetto; le seconde son quelle, che nella loro essenza involvono imperfezione. Per esempio una potenza limitata conviene all'uomo; la nozione generale di potenza non involve difetto alcuno; una potenza infinita si contiene dunque formalmente in Dio. Il pentimento è un'affezione dello spirito umano: esso è un dolore: la nozione generale del dolore involve in sè un difetto, una imperfezione; il pentimento perciò in qualunque grado non può trovarsi formalmente in Dio.

Tutte quelle realtà, che non possono essere in Dio formalmente, vi sono, secondo gli Ontologi, *per eminenza*, vale a dire, che vi sono alcune altre cose, le quali fanno le veci di quelle che formalmente ripugnano alla natura divina, e le quali eziandio si chiamano con lo stesso nome, con cui son chiamate quelle di cui fanno le veci. Così il pentimento in Dio è l'atto dalla divina volontà, con cui eternamente ed immuta-

bilmente vuole che ciò che è stato fatto più non si faccia, o più non abbia esistenza. Quelle azioni che si fanno contro la legge divina, e gli uomini che le fanno si dicono essere in *odio* a Dio, perchè secondo i decreti divini, debbono riportarne la dovuta pena. L'*ira* di Dio è il decreto eterno, ed immutabile, con cui egli decreta la pena conveniente al peccato.

Gli ontologi pongono dunque, che tutte le realtà, le quali si trovano nelle creature debbono trovarsi in Dio o *formalmente* o *eminentemente*.

§ 226. *L' Ente infinito*, dice *Wolfio*, *è eminentemente modificabile*. « *L'analogo del modo* è ciò il cui opposto assolutamente non ripugna all'ente infinito; ma che intanto non ha in questo ente la ragion sufficiente per esistere attualmente. Per esempio dimostreremo nella Teologia naturale, aver Dio creato liberamente questo universo; e che, in conseguenza, non è ripugnante a Dio il decreto di non crear l'universo. Ma poichè Dio si è servito della sua libertà in un modo conveniente alla somma ragione che è in lui, ha stimato piuttosto di crear l'universo, che di non crearlo; perciò non è permesso di trovare in lui la ragion sufficiente di non creare il mondo; un tal decreto, in conseguenza, non fu giammai in Dio, ma vi fu invece il decreto contrario di creare il mondo. Questo decreto dunque di creare il mondo è un *analogo di modo*.

« L'Ente infinito si dice eminentemente modificabile in quanto che oltre delle cose, le quali sono assolutamente necessarie, se ne danno delle altre che non sono assolutamente necessarie, ma sono in lui per una necessità ipotetica, in modo che ripugna che attualmente vi sia l'opposto di esse (1). »

---

(1) Wolfio, Ontol., § 842 e 846.

Iddio, essendosi liberamente determinato alla creazione dell'universo, segue che avrebbe egli anche potuto non determinarsi alla medesima. Quindi veggiamo chiaramente, che la determinazione di non creare il mondo non ripugna all'essenza divina; onde poteva essere in essa; quantunque essendo attualmente in Dio la determinazione contraria di crearlo, non può quella di non crearlo essere attualmente. La determinazione dunque di creare l'universo, che Dio attualmente in sè ammette, è una di quelle determinazioni, che non è attualmente mutabile, vale a dire, che non cessa di esistere in Dio, ma pur, considerata in sè stessa, si concepisce come contingente. Simili determinazioni le chiama *Wolfio analoghi de' modi*, o *modi analogici*, per una certa similitudine, che tra essi ed i modi si ravvisa. Poichè quantunque i *modi*, e gli *analoghi de' modi* discordine in questo, che i modi escludono dall'Ente finito la sola simultanea esistenza de' modi opposti, e gli analoghi de' modi escludono dall'Ente infinito e la simultanea, e la successiva esistenza delle opposte determinazioni, onde è, che la pietra, a cagion di esempio, può essere ora calda, ora fredda, ma l'Ente infinito non può non essere sempre colle medesime determinazioni; nondimeno convengono in quanto e gli uni e gli altri sono determinazioni di tal natura, che le loro opposte assolutamente non ripugnano all'essenza dell'Ente in cui si trovano. Poichè dunque l'Ente infinito ammette gli analoghi de' modi, si concepisce egli, come dice *Wolfio*, modificabile *per eminenza*, e perciò *eminentemente* sostanza può chiamarsi.

Per dirsi eminentemente sostanza l'Ente infinito dee dirsi, che egli è *perdurabile;* poichè *Wolfio* aveva definito la sostanza per un soggetto *perdurabile*. « Sic-

come non si dà alcun tempo, se si suppone esistere il solo Ente infinito, perciò si attribuisce a lui la durata, in quanto si può concepire come coesistente ad altre cose, che scambievolmente si succedono (1).

« *L'azione per eminenza compete all'Ente infinito.* Poichè essendo l'azione nell'Ente finito un cambiamento dello stato di questo, cambiamento che ha la ragion sufficiente nello stesso soggetto, e non potendo l'ente infinito cambiarsi non può perciò, propriamente parlando, aver luogo in lui alcun' azione. Ma poichè non ripugna, che si diene nell'Ente infinito gli analoghi de' modi, e la ragion di essi è nello stesso Ente infinito; per tal riguardo si dà nell' Ente infinito ciò che fa le veci dell'azione, che si trova nel finito. L'azione compete dunque per eminenza all' Ente infinito (2). »

(1) Id, Op. cit., § 844. (2) Id., Op. cit., § 848.

Fine del Volume Quarto.

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE NEL VOLUME QUARTO.

CONTINUAZIONE DEL LIBRO TERZO

ANALISI DELLE IDEE.

CAPO DECIMOQUARTO.

Si espone ed esamina la Dottrina dell' Opera intitolata Sistema della Natura.

§ 119. Il metodo, che si propone di seguire Mirabaud è il metodo empirico. Egli parte dal fatto de' corpi, e da questo deduce l'esistenza degli atomi estesi, eterogenei: questi atomi sono, secondo lui, eterni ed improdotti. Egli parte ugualmente dal fatto del moto, e lo riguarda come essenziale alla materia. Cogli atomi eterni, e col moto eterno ed essenziale agli atomi, egli crede di potere spiegare l'universo sì fisico, che morale . . . . . *pag.* 5

§ 120 e 121. Si espone l'atomismo colle parole dell'Autore. Gli atomi hanno formato sin dall'eternità una natura. " 9

§ 122. La spiritualità del soggetto pensante è, secondo Mirabaud, impossibile. Non abbiamo dell'essere semplice, se non che una nozione negativa. L'anima muove il corpo; ed essa non potrebbe muoverlo, se non fosse materiale. L'anima sperimenta in sè le stesse vicissitudini del corpo. Le sensazioni sono, secondo questo Autore, ora negli organi, ora nel cervello. " 17

§ 123. Il progresso in infinito de' contingenti è o rettilineo, o circolare. Se ne è immaginato un altro, in cui al termine del periodo s'incomincia dal punto opposto al principio del primo periodo, e si va retrogradando. Mirabaud ammette il progresso infinito de' contingenti; ma non si determina positivamente per alcuna delle tre spezie di progresso . . . " 21

§ 124. Vi sono fra il panteismo di Spinosa, e l'atomismo di Mirabaud molte differenze, ed alcune similitudini. Spinosa parte da una nozione e ragiona *a priori*; Mirabaud parte da un fatto e ragiona a posteriori. Spinosa parte dall'infinito. Mirabaud dal finito. Spi-

nosa per un abuso di metodo stabilisce gratuitamente l'esistenza dell'infinito; Mirabaud nega l'esistenza dell'infinito per un abuso opposto. Spinosa ammette l'unità della sostanza; Mirabaud ne pone la pluralità. Il moto è distinto dal pensiere secondo Spinosa; è lo stesso secondo Mirabaud. Secondo Spinosa vi ha un essere infinitamente pensante; non ve ne ha alcuno secondo Mirabaud. Spinosa insegna il panteismo; Mirabaud l'ateismo. Tutti e due questi sistemi convengono nel fatalismo universale, nell'impossibilità della creazione, e nel progresso infinito de' contingenti . . . . . *pag.* 30

§ 125 e 126. Mirabaud commette tre errori fondamentali nel suo metodo: egli non parte da un fatto primitivo, che non ne suppone alcun altro: non conosce il carattere relativo e *fenomenico* della sensazione, e sembra confonderlo col carattere assoluto: confonde il dominio della sensibilità con quello della ragione. » 33

§ 127. La nozione dell'atomo esistente per sè stesso, ed essenzialmente in moto, è una nozione contraddittoria. Il principio: Nulla si fa del nulla, non è opposto alla creazione. La creazione non è un vocabolo vòto di senso . . . . . » 37

§ 128. Il progresso infinito ammesso da Spinosa, e da Mirabaud è assurdo . . . . . » 41

§ 129 e 130. Non si ha alcun motivo legittimo di riguardare l'estensione, ed il moto come realtà. La ragione al contrario ci mena a riguardar tali cose come fenomeni . . . . . » 45

§ 131. Il soggetto pensante è semplice. Abbiamo una nozione positiva del semplice, e la dobbiamo al senso interno. Non ripugna l'influenza fisica del semplice nel composto, e del composto nel semplice. I fatti dell'uomo non suppongono, che l'anima sia materiale. Buhle prova contro di Mirabaud, che nell'atomismo non può spiegarsi nè l'armonia dell'universo, nè la coscienza della libertà . . . . . » 53

CAPO XV.

Esposizione, ed esame della Dottrina di Robinet su l'Assoluto.

§ 132 e 133. Robinet distingue Dio dalla natura, ed ammette la creazione. Ma toglie a Dio l'intelligenza.

Non può dirsi, secondo lui, che Dio sa tutto, nè che Dio ignora qualche cosa. Egli è in contraddizione con sè stesso . . . . . *pag.* 60
§ 134. Si segue ad esporre il sistema di Robinet. Tutte le nostre idee derivano dall' esperienza. Le qualità, che si scoprono negli esseri finiti, ancorchè si suppongano infinite, non possono attribuirsi a Dio. Non siamo dunque autorizzati ad attribuire a Dio alcuna qualità. Non abbiamo, in conseguenza, alcuna nozione di Dio . . . . . » 65
§ 135. Robinet combatte tutte le definizioni metafisiche dell' infinito. Egli insegna, che ammettere l'incomprensibilità dell'infinito è lo stesso, che negare di aversene alcuna nozione . . . . . » 69
§ 136. Robinet dice: Iddio non pensa mica come noi: egli dunque non pensa affatto: noi ignoriamo come si fa l' intelligenza di Dio: in Dio non vi ha dunque affatto intelligenza: non vi ha alcuna temerità a dire, che Dio nulla ignora; ma vi ha della contraddizione a sostenere, che Dio sa tutto: Dio non è un essere intelligente: egli non è un essere cieco: Dio non è mica un essere pensante, un esser intelligente, ma un essere infinitamente più che pensante, infinitamente più che intelligente . . . . . » 74
§ 137. Robinet insegna: È al di sotto di Dio di agire per un fine: Dio non agisce punto a caso, sebbene egli non agisca per un fine: se Dio agisce a caso è al di sotto dell'uomo; se agisce per un fine è a livello dell'uomo: Dio non agisce con de' mezzi: Dio non è mica un essere saggio: egli è infinitamente più che saggio: Dio non agisce affatto: Dio non ha nè volontà, nè libertà: Dio non è nè libero, nè necessitato . » 79
§ 138. La dottrina di Robinet su l' origine della natura è la seguente: La natura risulta necessariamente dall'essenza divina, senza essere Dio, nè una porzione di Dio: l'esistenza della natura è sin da tutta l'eternità, e simultanea coll'esistenza divina; ma non può dirsi, che la natura sia eterna . . . . » 86
§ 139. Esame del sistema esposto. Robinet, partendo dall'essenza divina necessariamente produttrice della natura, non è riuscito a far esistere il cambiamento nella natura . . . . . » 89
§ 140. La natura riguardata come un effetto suppone

necessariamente uno stato primitivo, o un primo momento della sua esistenza. La coesistenza della natura coll'Autore di essa è assurda, ed effettua un'astrazione . . . . . *pag.* 92

§ 141. Robinet cade in contraddizione negandoci qualunque nozione dell'infinito, ed affermando, che l'infinito esiste. Egli cade in contraddizione, negandoci siffatta nozione, e dicendo insieme, che noi abbiamo una nozione negativa dell'infinito. Egli non ha conosciuto la vera origine delle nozioni negative. Egli si è ingannato non ammettendo, che noi abbiamo una nozione positiva dell'infinito . . . . . » 96

§ 142. Robinet dice, che Dio ci è noto sotto il concetto di causa: egli nega intanto, che Dio agisca, che sia libero, e che sia intelligente. È ciò una contraddizione . » 102

§ 143, 144, 145. La visione di sè stesso non ripugna all'assoluto. La natura non è, perchè Dio è; ma perchè Dio la fa essere. L'atto per cui esiste tutto l'universo è la divina volontà. Iddio dando l'esistenza alla natura produce degli effetti per mezzo delle loro cause. Dio è incomprensibile, ma non inconcepibile. » 104

CAPO XVI.

Esposizione della Dialettica trascendentale.

§ 146. La metafisica è essa possibile? Come è essa possibile? È questo il problema della dialettica trascendentale . . . . . » 110

§ 147 e 148. Il principio della ragione, nel suo uso logico, è secondo *Kant*: Dato il condizionale, si dee dare la serie intera delle condizioni; e perciò l'assoluto. Un tal principio è sintetico, non analitico . » 112

§ 149 e 150. *Kant* ha cercato di trasformare le leggi logiche nelle leggi fisiche, e nelle leggi metafisiche: colle prime ha formato il mondo fenomenico; colle seconde il mondo illusorio metafisico. La forma generale della ragione è l'assoluto: le forme particolari sono, il soggetto assoluto, la totalità assoluta de' fenomeni, la realtà assoluta, o sia l'essere supremo . . . . . » 117

§ 151 e 152. La psicologia razionale consiste in queste quattro proposizioni: 1. L'anima è una sostanza, 2. per rapporto alla sua qualità l'anima è semplice, 3. per rapporto alla successione nel tempo è una non

moltiplice, 4. è in rapporto cogli oggetti possibili nello spazio. Tutte, secondo il Criticismo, son false. *p.* 122
§ 153 e 154. Tutta la psicologia razionale è fondata, secondo *Kant*, nell'errore di confondere la rappresentazione io penso col soggetto noumeno. I falsi raziocinj psicologici si chiamano i paralogismi della ragion pura; e i paralogismi trascendentali . . . » 127
§ 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161. Nelle quistioni metafisiche cosmologiche, secondo *Kant*, la ragione ragionando bene, secondo la forma, deduce illazioni fra di esse contraddittorie. Ciò chiamasi l'antinomia della ragion pura; e consiste in ciò, che l'assoluto può porsi tanto in un primo termine della serie, che nell'infinito della serie de'condizionali. Nel primo caso si hanno le tesi: nel secondo le antitesi, che le contraddicono. Le tesi sono: 1. Il mondo ha avuto un cominciamento nel tempo; ed esso ha i suoi limiti nello spazio; 2. Ogni cosa, che esiste è o semplice, o composta di semplici; 3. Tutto ciò che avviene nel mondo, non dipende unicamente dalle leggi naturali, dalle quali sole possono dedursi tutti i fenomeni, la loro esistenza richiede di più una causa prima, e libera; 4. Il mondo non può esistere senza che esista, sia nel mondo stesso, come facendone parte, sia fuori del mondo, come causa della sua esistenza, un essere necessariamente esistente. Le antitesi sono: 1. Il mondo non ha avuto cominciamento nel tempo, e non ha limite nello spazio; 2. Alcuna cosa nel mondo non è composta di parti semplici; 3. Non vi ha nè spontaneità, nè agente libero; tutto nell'universo segue ciecamente il corso delle leggi della natura; 4. Non esiste nè nel mondo, nè fuori del mondo alcun essere assolutamente necessario. » 133
§ 162. Tanto le due prime tesi, che le due antitesi relative, poggiano, secondo la Dialettica trascendentale; su l'errore, che confonde il fenomeno colla cosa in sè. » 158
§ 163 e 164. Riguardo alle due ultime antinomie, chiamate antinomie dinamiche, *Kant* insegna, che la tesi e l'antitesi possono tutte e due esser vere; e che lo errore consiste nel riguardarle come contradittorie; così non ripugna, che i nostri voleri sieno riguardati come un effetto di cause antecedenti sensibili, e sotto questo aspetto come necessarj; e nello stesso

tempo come derivanti da una causa nascosta, la quale non sia soggetta alla legge di causalità. Similmente il concepire una causa intelligibile del mondo sensibile, ed il pensarla libera dall' accidentalità di cotal mondo non ripugna nè al regresso empirico illimitato nella serie delle apparizioni, nè all' universale accidentalità delle medesime . . . . . *pag.* 162
§ 165. La ragione, secondo *Kant*, non può somministrare alcun argomento valevole per l' esistenza di Dio; e perciò quest' essere è un puro ideale della ragion pura . . . . . » 170

CAPO XVII.

Esame della Dialettica trascendentale.

§ 166, 167, 168. La legge formale del raziocinio è l' identità. Fa d' uopo distinguere l' identità materiale dall' identità formale . . . . . » 177
§ 169. Fa d' uopo distinguere l' evidenza immediata dall' evidenza mediata . . . . . » 184
§ 170 e 171. *Kant* ha erroneamente determinato la legge formale del raziocinio. La maggiore, e la minore possono essere indipendenti l' una dall' altra. La legge dell' associazione delle idee concorre alla formazione del raziocinio, ma non costituisce tale atto . . » 185
§ 172. *Kant* ha erroneamente riguardato la massima: Dato il condizionale si dee ammettere l' assoluto, come un principio sintetico; laddove è un principio analitico. » 190
§ 173. La critica della ragion pura è una metafisica della nostra facoltà di conoscere; e perciò *Kant* supponendo la detta critica, e negando la filosofia metafisica, afferma una vera contraddizione. In contraddizione pure cade lo stesso Filosofo allora che conclude dal fenomeno al noumeno . . . . . » 194
§ 174, 175, 176, 177. La stessa contraddizione si mostra fra la critica della ragion pratica, e quella della ragione speculativa. La nozione del dovere non viene dal di fuori, ma dallo interno del nostro essere: è questo un punto su cui conveniamo con *Kant*. Egli insegna inoltre, che i nostri voleri, in quanto apparizioni sono determinati da cause antecedenti empiriche; ma suppongono il loro fondamento nel noumeno, e perciò il concetto della libertà è possibile: più, che tal concetto diviene reale, in forza della ra-

gione, la quale c'intima il dovere. Questa dottrina contiene varie contraddizioni: 1. I nostri voleri non possono insieme essere necessarj e liberi; 2. Allora che dalla coscienza del dovere si deduce la libertà, si passa dalle apparizioni a' noumeni: il che *Kant* nega potersi fare . . . . . *pag.* 200

§ 178. Il Criticismo si contraddice negando la possibilità di una psicologia a priori, ed annunziandosi insieme come una scienza intieramente a priori della nostra facoltà di conoscere. Una scienza intieramente a priori della nostra facoltà di conoscere è impossibile. » 219

§ 179. I Cartesiani riposero l'essenza dell'anima in un pensiere costante: *Kant* ha posto questo pensiere costante nella rappresentazione io penso; ma lo ha riguardato come un fenomeno costante del senso interno; ed ha da ciò dedotto, che avendo i metafisici confuso questo concetto trascendentale del pensiere coll'essenza reale dell'anima, hanno commesso i paralogismi della ragion pura . . . . . » 226

§ 180 e 181. Abbiamo un motivo legittimo di asserire; 1. L'anima è una sostanza; 2. Essa è semplice; 3. Nella successione de' suoi pensieri è una; 4. Essa ci è più nota del corpo; e che la dottrina kantiana sul paralogismo trascendentale è intieramente falsa . » 233

§ 182. Riguardo all'antinomia di queste due proposizioni: Il mondo ha un tempo finito; il mondo ha un corpo infinito; *Kant* s'inganna nell'attribuire tanto a' difensori della tesi, che dell'antitesi l'errore di confondere il soggettivo, o il fenomeno, coll'oggettivo, o il reale in sè: egli s'inganna ugualmente nel credere, che l'antitesi possa sostenersi con argomenti valevoli. Riguardo allo spazio, o sia la estensione, potendosi riguardare questa come un fenomeno, si può la quistione riguardare come priva di senso. . » 244

§ 183. Il porre nella seconda antinomia la falsità della tesi, e dell'antitesi insieme è una evidente contraddizione. La tesi è vera, l'antitesi è falsa. La contraddizione fra le due proposizioni della terza antinomia non è apparente, ma reale; è falso, che tutti i fenomeni derivano dal meccanismo della natura. La tesi e vera: l'antitesi è falsa. La quarta antinomia è chimerica nel fatto: la contraddizione fra le due proposizioni non è apparente; ma reale; la tesi è vera, l'antitesi è falsa . . . . . » 249

§ 184. *Kant* fa dell' esatte e sublimi riflessioni contro la prova ontologica cartesiana, dell'esistenza di Dio. La proposizione la quale dice : Questa o quella cosa esiste, è sintetica ; questa esatta riflessione di *Kant* prova, 1. contro di lui l'impossibilità de' giudizj sintetici a priori: 2. prova contro di alcuni kantiani, che la filosofia non può partire dall' assoluto *pag.* 255

§ 185. Sofisma di *Kant* contro l'argomento cosmologico dell'esistenza di Dio. L'argomento ontologico è puro ; e perciò non può provare l'esistenza di Dio : l'argomento cosmologico è misto, e prova, in conseguenza, legittimamente l'esistenza dell' Essere Infinito . . . . . " 259

§ 186. L' immortalità di Dio non ripugna alla sua libertà . . . . . " 267

§ 187 e 188. La prova fisico-teologica , o l'argomento delle cause finali contiene due proposizioni: la prima, che un disegno può dedursi da'suoi effetti: la seconda che nell'universo si palesa un disegno. È un fatto, che noi tutti argomentiamo un disegno da'suoi effetti. I principj su dei quali questa deduzione è fondata sono : 1. La contingenza delle combinazioni delle parti della materia; 2. L'insufficienza della materia a produrre tali combinazioni; 3. Il potersi spiegare per mezzo del disegno della causa intelligente l'esistenza di ciascuna parte della combinazione , ed il suo rapporto colle altre. I due primi principj sono stati antecedentemente stabiliti: la considerazione dello spettacolo della natura stabilisce il terzo. . " 269

§ 189 e 190. Obbiezione di Diderot contro il riferito argomento. Egli confonde la possibilità intrinseca colla estrinseca : cade in contraddizione con sè stesso. Obbiezione di Maupertuis. Noi non conosciamo il fine generale della creazione ; ma il disegno del Creatore si lascia vedere nelle parti. Risposta di Rousseau alle due enunciate obbiezioni . . . . . " 283

§ 191. Le cose , che noi osserviamo nel mondo , sono finite; esse non provano dunque una potenza ed una sapienza infinita. Molti artefici potendo concorrere a formare un tutto ordinato, l'armonia delle parti dell'universo non prova dunque l'unità del suo autore. È questa una obbiezione di *Hume* e di *Kant*. Dimostrata l'intelligenza, e la potenza della causa prima,

l'infinità è compresa nell'idea dell'assoluto; se è infinita questa causa è pure unica . . . . . *pag.* 293
§ 192. Altra obbiezione di *Kant* e di *Hume*: l'analogia ci manca, allora che dall'universo, che è un effetto unico, si conchiude l'esistenza di una divinità, causa egualmente isolata, e fuori di ogni parallelo. Si può legittimamente da un effetto sperimentale conchiudere una causa, che non può cader sotto l'esperienza, e che è di una natura diversa dall'effetto. I motivi che ci obbligano a riconoscere negli effetti della natura un' intelligenza, sono gli stessi di quelli che ci obbligano a riconoscerla nelle produzioni dell'umano ingegno L'argomento di cui parliamo, in rigore, non è analogico. Altra obbiezione di *Kant*: l'argomento in esame non prova un creatore dell'universo, ma solamente un ordinatore: una tale obbiezione è un sofisma, perchè un essere assoluto non può esser modificato da un altro . . . . . » 298
§ 193. Si propone l'argomento di Fontanelle tratto dalla generazione degli animali. Non può provarsi l'esistènza di Dio con un argomento intieramente empirico. L'argomento valevole è l'argomento misto . » 304
§ 194. La metafisica, nel senso più ristretto, è la scienza che lega il condizionale coll'assoluto. Questa scienza esiste. Tutte le quistioni metafisiche si riducono alla diversa soluzione, che dà al seguente problema: L'assoluto è un essere, o una serie interminabile di contingenti. L'assoluto è un essere . . . . . » 310

CAPO XVIII.

Considerazioni generali sul Criticismo.

§ 195 e 196. Dugald-Stewart contrasta a torto il merito dell'originalità a *Kant* per ciò che riguarda la ragion pura. L'idealismo trascendentale ed il modo come son possibili i giudizj sintetici *a priori* hanno nella filosofia critica tutto il merito dell'originalità . . » 315
§ 197. *Kant* non solo ha numerato tutte le notizie, che sono, secondo lui, *a priori* nella nostra facoltà di conoscere; ma eziandio ne ha fatto la divisione . » 320
§ 198 e 199. Dugald-Stewart concede a *Kant*, che le idee di tempo, di sostanza e di causa non derivano dall'esperienza; ma sono *a priori* nella nostra mente: gli concede inoltre, che queste idee soggettive si tro-

vano legate constantemente co' nostri sentimenti, nelle conoscenze sperimentali: finalmente gli concede, che i principj i quali ci obbligano a riferire le qualità ad una sostanza, ed i cambiamenti ad una causa efficiente non sono nè risultamenti di raziocinj, nè principj identici. Queste dottrine della scuola di Scozia fanno nascere il criticismo . . . . . *pag.* 324

§ 200 e 201. I principj del senso comune della scuola di Reid, sono i principj sintetici della scuola di *Kant;* e questo filosofo li trasforma in leggi della natura. » 332

§ 202, 203, 204. Degerando prova bene, che il criticismo incomincia dal dommatismo, e termina collo scetticismo. Si determina il senso ambiguo del vocabolo *fenomeno* . . . . . » 342

§ 205. Degerando accusa giustamente *Kant* di razionalismo; ma egli non prende bene il parere di questo filosofo circa i giudizj aritmetici. Fa d'uopo distinguere l'operazione sintetica dai giudizj sintetici. » 357

§ 206. Il filosofo francese, che ho citato, accusa giustamente *Kant* di empirismo . . . . . » 362

§ 207. Il kantismo mena diritto all'idealismo . . » 370

§ 208. *Kant*, secondo la giusta osservazione di Degerando, non isfugge al materialismo completo, se non che per uno scetticismo, che si estende insieme su l'intelligenza e su la materia. Il mezzo, che *Kant* ha scelto, per evitare il dommatismo e lo scetticismo, il razionalismo e l'empirismo, l'idealismo ed il materialismo, è stato di gettarsi successivamente in ciascuno di essi. Degerando ha combattuto il criticismo piuttosto nelle conseguenze che ne' principj . . » 375

CAPO XIX.

Critica dell' Ontologia.

§ 209 e 210. Il possibile intrinseco è un'idea complessa che lo spirito ha il potere di formare L'assolutamente necessario è un' idea complessa, i cui elementi lo spirito è necessitato di unire. L'impossibile intrinseco è una moltitudine d'idee elementari, che lo spirito non può insieme unire in un'idea complessa . . . . . » 379

§ 211. Gli scrittori di Ontologia hanno reso oggettive le leggi logiche de' nostri pensieri . . . . . » 385

§ 212 e 213. Leibnizio non ammette la possibilità fuori

dello spirito, insegnando, che senza di Dio non solamente alcuna cosa non sarebbe possibile; nulladimeno questo filosofo si contraddice asserendo, che la ragion sufficiente dell' esistenza di Dio è nell' intrinseca possibilità di quest' essere. Questa proposizione: Le verità necessarie sono nell' intelletto divino, è vota di senso. I possibili non sono i soggetti su cui si esegue l' azion creatrice . . . . . *pag.* 390

§ 214. Wolfio cade in contraddizione cercando di definire il nulla. Secondo Dumarsais il vocabolo *nulla* denota un' affezione reale dello spirito, cioè un' idea astratta, che noi acquistiamo coll' uso della vita nell' occasione dell' assenza degli oggetti, e di tante privazioni. Il sentimento della privazione consiste nella coscienza di alcune idee associate. Secondo Dumarsais *nulla* denota la nozione astratta e generale del sentimento della privazione. Il vocabolo *nulla* denota l' idea di un termine del rapporto di diversità, di cui l' altro termine è l' idea generalissima di esistenza . » 398

§ 215. Le Clerc, Sgravesande, Bayle, e generalmente gli ontologi non hanno ben compreso la vera origine, ed il vero valore delle nozioni negative. Locke stesso si è ingannato. Non vi sono cause privative . . » 402

§ 216. Il modo, con cui noi ci formiamo con sintesi ideale di composizione, alcune nozioni astratte, è stato dagli ontologi riguardato come identico col modo della generazione dell' essere. Così hanno distinto nell' essere gli essenziali dagli attributi e da' modi. Quest' ordine di essenziali e di attributi, sebbene ideale, non è che relativo alle circostanze dell' operazione sintetica. » 408

§ 217. L' essenza dell' Ente, secondo gli ontologi, consiste nella possibilità intrinseca di questo: l' essenze sono necessarie, eterne, ed immutabili: l' esistenza è il compimento della possibilità: essa è o attributo o modo dell' essenza. Falsità di tutte queste proposizioni. » 412

§ 218. I metafisici hanno personificato la legge logica del nostro spirito, di unire con sintesi di connessione alcune idee, e ne hanno fatto la *necessità assoluta*. » 418

§ 219. L' essere, in quanto si considera come avendo l' essenza, ed oltre di essa come capace di avere altre cose, si dice *soggetto*. Le altre cose che seguono l' essenza, e che sono o attributi o modi si dicono *aggiunti*. La variazione de' modi si chiama *modifica-*

zione. Il soggetto durabile e modificabile si dice *sostanza*. L'Ente che non è modificabile si chiama *accidente*. Tutte queste definizioni sono di Wolfio. I vocaboli di *essenza, essere, soggetto, sostanza,* non esprimono, se non che lo stesso oggetto colle diverse vedute dello spirito su lo stesso . . . . . *pag.* 420
§ 220. L'unione di più essenziali, per costruire l'essenza o l'essere, è in contraddizione colla dottrina della semplicità della sostanza. I metafisici, che sostengono essere i corpi aggregati di sostanze semplici, cadono in contraddizione sostenendo insieme, che l'estensione è un modo o un attributo della sostanza. L'estenzione si concepisce da noi come il soggetto di tutte le qualità sensibili del corpo; Wolfio ha giustamente riguardato la materia come un fenomeno *sostanziato* . . . . . » 428
§ 221. Imbarazzi de' metafisici per definir la sostanza. Cartesio la definisce per ciò che non ha bisogno se non che di sè stessa per esistere. Spinosa tira da questa definizione il panteismo. L'attributo, che costituisce l'essenza della sostanza è, secondo Cartesio, la stessa cosa della sostanza. Secondo Wolfio *il sussistere* consiste nell'esser determinante, senza esser determinato: questa definizione può menare allo spinosismo. Locke e Condillac si contraddicono negandoci qualunque nozione della sostanza. Le nozioni di *esistenza, sussistenza, inerenza,* son semplici . » 433
§ 222. I leibniziani danno una forma sostanziale agli esseri semplici, la quale è la forza. Questa forma è chimerica. I vocaboli, *essenza, natura, forza,* non denotano entità diverse. . . . . » 445
§ 223, 224, 225, 226. L'ontologia cerca di applicare a Dio la nozione generale, che essa ha formato dell'essere; distingue per ciò in Dio gli essenziali, gli attributi ed i modi: chiama questi ultimi *modi analogici*. Insegna, che tutte le realtà che si trovano nelle creature, debbono in grado sommo trovarsi in Dio; o formalmente o eminentemente; quindi dice, che Dio è eminentemente modificabile, e che a lui compete per eminenza l'azione . . . . . » 450

3 6105 021 715 672

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE